

الاجتهاد المُمَانع

السياسة والثقافة والمجتمع في فكر الإمام الخامنئي

إدريس هاني


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

إدريس هاني

من المغرب العربيّ، متخصّص في الفلسفة والفكر الإسلاميّ.

له عدد من الدراسات المقدّمة إلى المؤتمرات والمجلات العلمية، وله عدد من الكتب المنشورة منها:

- المفارقة والمعانقة رؤية نقدية في مسارات العولمة وحوار الحضارات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠١.
- حوار الحضارات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠١.
- الإسلام والحداثة: إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.
- خرائط أيديولوجية ممزقة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٦.
- ما وراء المفاهيم: من شواغل الفكر العربي المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٩.
- أخلاقنا في البحث عن فلسفة أخلاق بديلة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٩.
- المعرفة والاعتقاد: مقاربة عبر-مناهجيّة في أنساق الفكر الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٢.

الاجتهاد الممانع

السياسة والثّقافة والمجتمع
في فكر الإمام الخامنئي

إدريس هاني

الاجتهاد الممانع

السياسة والثّقافة والمجتمع
في فكر الإمام الخامنئي



المؤلف: إدريس هاني

العنوان: الاجتهاد الممانع: السياسة والثّقافة والمجتمع في فكر الإمام الخامنئي

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

الإخراج: هوساك كومبيوتر برس

تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعــة الأولى: بيروت، 2015

طباعة: DB UK 03 336218

ISBN: 978 - 614 - 427 - 058 - 5

Reluctant Jurisprudence: Politics, Culture and Society in Imam Khamenei's Thought

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the Development of Islamic Thought

بناية ماميا، ط 5 ـ خلف الفانتزي وُورد ـ بولفار الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف:826233 (9611) ـ فاكس:820378 (9611) ـ ص. ب 55/25

info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

الصورة النمطية السائدة عن السيد على الخامنئي هي صورة الرجل السياسي وقائد الدولة. وتأتي هذه المحاولة لتسليط الضوء على جانب آخر من شخصية علمنا هذا. فنحن ندّعي أنّ السيد الخامنئي هو رجل فكرٍ وعلم« قبل أن يكون سياسيًّا ورجل ودولة، وقد ترك هذا الأمر أثره على طريقة إدارتـه للدولة وطريقة مقاربته للأمور الاجتماعيّة والثقافية التي يقاربها غالبًا بعين المفكر الذي يكتشف مكان العطب ولا يكتفي بالدعوة إلى إصلاحه؛ بل يقدم بعض الاقتراحات والحلول. ونكتفي في هذه الكلمة بالإشارة إلى مجموعة من العناصر التي تكشف عن هذا الانشغال الفكري ومقاربة العمل الإداري والسياسيّ من هذه الزاوية.

لقد طرح السيد الخامنئي خلال حياته العملية مجموعة من المفاهيم لا نبالغ إن قلنا إنّ كلًّا منها هو مشروع فكريّ يكشف عن رؤية فكريّة خاصّة ولا يمكن أن تصدر بعض هذه الطروحات من رجل سياسة من حيث إنّه رجل سياسة. ومن هذه المفاهيم: الغزو الثقافي الذي تطوّر لاحقًا إلى الاهتمام الجديّ بما عرف بالحرب الناعمة، و«خطّ الإمام» وهو مفهوم كان للسيد الخامنئي دور بارز في التنظير له وبيان العناصر التي تكشف عن منهج الإمام الخميني في العمل الثوريّ والسياسي، وإصلاح الحوزة العلمية وهو همّ أثير لم يفارق ذهنه وكان له فيه مداخلات جمّة ومتعددة سمحت لنا كثرتُها،

وبكلّ اعتزاز أن نصدر كتابًا يجمع ويحلل وجهات نظره في هذا المجال، وفي السنوات الأخيرة أظهر السيد الخامنئي اهتمامًا بموضوع يمكن تصنيفه في دائرة التفكير في التأسيس الحضاري وذلك من خلال دعوته إلى إعادة النظر في مناهج العلوم الإنسانيّة وقد طرح في هذا المجال كلامًا يستحقّ النظر والتأمّل في أكنافه وأطرافه.

لقد حاول الأستاذ إدريس هاني في هذا الكتاب تسليط الضوء على عدد من أبعاد الشخصية الفكرية للإمام الخامنئي وفي تقديرنا أنّه أحسن وأجاد في كثير من المواقع فكشف عن ما يستحق الكشف وبسط القول في ما يستحقّ البسط. ويبقى الحكم في نهاية المطاف للقارئ الحصيف والناقد المنصف. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2015

مقدمة

هذا الكتاب هو ورقة مطوّرة كانت في الأصل مشاركة في أعمال المؤتمر الدّولي الذي عقد في بيروت في: 6ـ7/ 05/ 2011، تحت عنوان: «التجديد والاجتهاد عند الإمام الخامنئي: قراءة في المشروع النهضوي الإسلامي المعاصر» الذي نظّمه معهد المعارف الحكمية. وكعادة المؤتمرات لا يمكن أن تعالج كل تفاصيل ما يعتمل في الوجدان من أفكار حول تجربة قائد هو على بصيرة مما يقول ويفعل. وهكذا كان من المتعذّر أن أعرض كلّ ما فكّرت فيه حول هذا الموضوع. فلقد كنت بصدد إعداد ورقة لمؤتمر لكنني أصادف أنّني تجاوزت الالتزام بورقة للمؤتمر حين وجدت نفسي أكتب كتابًا. ومع أنّني سعيت جهدي لكي لا أخرج عن إطار العناوين المحدّدة إلّا أنّ شخصية السيد القائد الخامنئي كانت تغريني بالإسهاب. وفي المداخلة اختصرت قدر الإمكان وأوجزت، لكن من دون جدوى. وكان لا بدّ من الاحتفاظ بالمكتوب كلّه إلى حين مرّت ثلاث سنوات على هذه التظاهرة ولا زال الكتاب مدّخرًا لأجلٍ غير معلوم.

إذا كان هذا هو الأصل الظاهر لهذه الدراسة، فإنّ سببًا آخر كان وراء إنجازها على الرغم من أنّ أبعادًا أخرى من هذه التجربة لم تتحقق في هذا الكتاب. هذا السبب هو جهل شرائح واسعة في العالم العربي بفكر هذا القائد في مجالات شتى علمية وأدبية وسياسية.

إنّ أحكام القيمة المسبقة والتي لا تتوفّر على معطيات حقيقية لا تخدم الحقيقة. فلقد مرد العقل السياسي العربي في مقام الخصومة الدّائمة وأيضًا الكيدية المتواصلة حيال ما يحصل في إيران منذ قيام الثورة الإسلامية هناك على تبخيس منجزات هذه الأمّة كلّها، التي بالغ العقل الإمبريالي والصهيوني والرجعي في إحاطتها بهالة من الأكاذيب التضليلية. وقد بات من قبيل المهزلة أنّ الكثير من مفرزات الرجعية العربية يستهتر بمنجزات إيران العلمية نفسها، بين من يراها منهم غير مهمّة، ومن يراها مجرّد خردة، ومن يراها أكاذيب. هذا في الوقت الذي تعترف مراكز الاستطلاع العالمي بما فيها المنحازة ضدّ إيـران بالرتب والمقامات المتقدمة لإيـران على صعيد الاكتشاف العلمي، وكذا سرعة وتيرة الابتكار. استطاعت إيران أن تهزم المشاريع كلّها التي تحرّشت بها منذ قيام الثورة. هذه الهزيمة كانت سياسية واجتماعية وعلمية وعسكرية. وقد دفع التّحيّز السياسي بالكثير من الباحثين إلى افتقاد الموضوعية ودراسة تطور إيران في ظل الثورة، بعيدًا عن الحسابات السياسية وأثر الإعلام المضلّل الذي احتوى عقول العامة والنخبة سواء بسواء. وحتى الآن لم نظفر بدراسات حقيقية عن إيران من خارج إيران بعيدًا عن الموقف والرؤية النمطية ضدّ إيران. وما يوجد في التصنيفات الخاطئة التي خضعت لها حتى الكثير من الشرائح الإيرانية هو أنّ السيد الخامنئي من المحافظين، بينما هو منذ بداية الثورة كان إصلاحيًّا تجديديًّا، وهو يملك رؤية للإصلاح والتجديدين الديني والسياسي لا يمتلكها الكثير ممن يحسب برسم النعوت السياسوية على قطاع الإصلاحيين.

لقد حاول الإعلام المضلّل أنّ يختزل فكرة الإصلاح في إيران في الموقف من الغرب. وهذه واحدة من أبرز المغالطات الكبرى؛ ذلك لأنّ الموقف من الغرب في نظر القيادة الإيرانية ليس مسألة نهائية غير مشروطة؛ بل هو برنامج كفاح يشترط على الغرب أن يميّز بين الحوار والعلاقات الطبيعية القائمة على التعاون وبين التّآمر والهيمنة. كانت القيادة الإيرانية

تدرك تمامًا أنّ العلاقات مع الغرب ليست مشروعًا غراميًّا وعاطفيًّا؛ بل هو اختيار جيوستراتيجي قائم على أساس الوعي بالخلفية الهيمنية التي تقوم عليها العلاقات الدولية على الأقل منذ الحرب العالمية الثانية. كانت إيران يومئذ دولة هشّة، وجيشها في طور التشكل، ومشروعها مرفوض من قبل الغرب، وثورتها فتية لم توطّد أسس الدولة النهائية، هذا كلّه جعل العلاقة مع الغرب تؤجّل ولا تلغى. أي علاقة على أساس النّدية والاستقلال والسيادة. وقد عملت إيران طيلة ثلاثة عقود على اكتساب القوة والمنعة وصولًا إلى لحظة العلاقات الطبيعية الممكنة مع الغرب خارج سياسة الهيمنة والتحكم في مصير الشعب الإيراني. واليوم باتت هذه الحقيقة واضحة تؤكّد على جدّية الموقف الإيراني من الغرب وصوابيته. لم تكن إيران تريد أن تكون محورًا سياسيًّا صغيرًا للغرب. فلقد جربت مع الشاه أن تكون دركيًّا في المنطقة بحكم موقعها الإقليمي الكبير تاريخيًّا وجغرافيًّا. لكنّها كانت تؤسس لموقف جيوستراتيجي لتحرير المنطقة من الهيمنة المحكمة التي رهنت المنطقة لسياسة الاستحقاق القائمة على عاملي: النفط وإسرائيل. باختصار كان خطاب الثورة الإسلامية في إيران إلى الغرب هو أنّ المنطقة ليست هي النفط وإسرائيل فحسب؛ بل هي إرادة الشعوب في هذه المنطقة وحقّها في القوة والنمو والاستقلال والسيادة.

سبب آخر يعطي لهذه الدراسة أهمية بالنسبة إلى كاتبها، هو أنّ فكرة الكتابة عن السّيد تعود إلى سنوات على إثر تشريفي بلقاء مع سماحته ضمن وفود من داخل قطاعات علمية وسياسية من داخل إيران. لقد ألهمني ذلك اللّقاء الكثير من التصورات والأفكار وأنا أنصت لحديث هذا القائد وكيف يرى الأمور ويعالج القضايا. كنت في فترة استجمام في همدان وقد قضيت لحظات طيبة لا سيما مع بعض بقايا عائلة السيد جمال الدين المعروف عند العرب بالأفغاني مع أنه من أسد آباد في إيران. حينئذ حاول أحد الأصدقاء وكان أستاذًا في الأدب العربي أن يثنيني عن الرجوع تلك الليلة، لكن بلا جدوى. لم يكن يعرف عن هذا اللقاء. عدت من همدان وقد

كسرت الاستجمام على نفسي وعلى صديقي، لأتجه ليلًا إلى قم، ثم أنطلق صبيحة اليوم التالي إلى طهران إلى مكتب القيادة. لعلّه من جميل الصّدف أنّني سأكون ضمن وفد يشمل شخصيات من مجلس الشورى، وآخرين من تشخيص مصلحة النظام، وتضمّ أيضًا ـ وهذا هو المهمّ ـ بعض العلماء في المجال التقني والفيزيائي.

لقد كان السيد القائد يباشر مساءلات الوفد بمنطق رجل الدّولة، وكنت أتأمّل الوضع العام للحضور. كنت ألمس أنّ الأمر هنا على قدر فائق من الجدّ لا الهزل. إنها أمّة حرّة تفكّر لنفسها بنفسها مع نفسها. ولكنّها لحظة تؤكّد على أنّ الاستقلال الذي يبدو خارج إيران في عداد المستحيل، هو في إيران أمر ليس فقط ممكنًا فحسب؛ بل هو الهواء السياسي الذي يتنفّسه أبناء إيران، والذي سعت ولاية الفقيه أن تمنحه قوامًا سياسيًّا عباديًّا، فالاستقلال بات عبادة سياسية في إيران، وهو من مقوّمات علم الكلام الجديد الذي تتقوّم به عقيدة ولاية الفقيه، التي تشترط على القيادة العدالة والشجاعة، وكلاهما اليوم في إيران مرتبطان بالاتجاه الصحيح لبوصلة الكفاح: فلسطين.

لقد أجاب السيد القائد عما تضمّنته مداخلتي من تساؤلات بلغة عربية بليغة كان أهمّها: إنّنا في إيران لا نبغي الهيمنة على العالم الإسلامي بفرض وجهة نظرنا الدينية؛ بل نحن فقط نعرض أفكارنا لنعرّف النّاس من نكون. طبعًا عبّرت عن مضمون فكرته بأسلوبي. كنت أتأمّله وينقلني المشهد إلى بدايات الثورة، قلت لسماحته: لقد فاتني اللّقاء بالإمام الخميني في ما قبل، ولكن يبدو أنّني اليوم قد وفّقت للّقاء بسماحتكم. إنها لحظة تنقلني إلى تلك المرحلة، تشعر هنا كأنّ روح الخميني تهيمن على المكان. إن كلمة «الإمام الخميني» تطأطأ لها الرّؤوس في هذا المحفل. وهو انشداد عجيب بقائد تركهم على المحجّة الثورية البيضاء وساروا على نهجه لا يلوون. بالنسبة إلينا كعرب نؤمن بعدالة القضية الفلسطينية. يعتبر السيد القائد الخامنئي الضامن دينيًّا وسياسيًّا لاستمرار التأكيد على أنّ بوصلة الصراع التاريخي

والحضاري تتجه نحو فلسطين، وهو موقف ليس جديدًا، بل كان التزامًا مبدئيًّا لهذه الطليعة المناضلة قبل الثورة. فلسطين ليست ورقة في يد إيران؛ فقادتها جعلوا من إيران نفسها ورقة في يد فلسطين.

التحولات الإيجابية كلّها التي تحققّت في المراحل المتأخرة من عمر القضية الفلسطينية، هي بسبب الموقف الإيراني الذي عمل الكثير لكي لا تُصفَّى القضية الفلسطينية. وبالمقابل، دفعت إيران فاتورة هذا الموقف في شكل حصار سياسي واقتصادي وتهديد مستمر بالتدخل العسكري. بعد سنوات من ذلك اللقاء، حصل لقاء ضمن وفد مؤتمر انعقد لمواجهة الإرهاب. كانت كلمة السيد القائد هي نفسها لا تحيد عن اتجاه البوصلة نحو فلسطين. في عزّ مكافحة الإرهاب والتّربص الدّولي والإقليمي تحضر فلسطين في خطاب القيادة. قلت في نفسي: صحيح أنّ فلسطين احتُلت، وأنّ الشعب الفلسطيني واقع تحت نير الاحتلال، في ما قسم منه في الشّتات، لكن هؤلاء الفلسطينيون هم أيضًا مارسوا احتلالًا بشكل آخر، لقد احتلّوا إيران وجدانيًّا، وهم من يملي عليها سياساتها، ويسكن وجدان قيادتها. باختصار: تبدو إيران اليوم محتلّة فلسطينيًّا.

هذه إذن أسباب كافية لتبرير هذه الدراسة، وللتعريف بفكر السيد القائد بكثير من القضايا التي تدخل في اهتمام المفكرين والمصلحين في محاولة لتحقيق النظرة إلى الآخر. وقد تكون قيمة هذا العمل كوني باحثًا من المغرب وَجَد من الضروري أن يقول كلمة موضوعية وحقّة في قائد بلد كنّا ولا زلنا نعتقد أنّ العلاقة معه هي الاختيار الطبيعي، وبأنّ إيران لم ولن تشكّل أي تهديد للعرب، بقدر ما شكلّ بعض العرب تهديدًا لجيرانهم العرب؛ بل إنّ هذا الأمر يؤكّد أنّ الموقف الجيوستراتيجي الناجع لكل الدول العربية بما فيها الخليج أن تجعل إيران عمقها الاستراتيجي كبوابة للمجال الأوراسي؛ المجال الذي يحدّد اليوم كما كان يحدّد بالأمس الموقع الجيوستراتيجي للدّول القويّة.

كنت على وشك أن أضع لهذا الكتاب عنوان: «هكذا تكلّم السيد الخامنئي»، لكنّني لم أقتنع بأنّ ما تناولته يشمل كلّ ما قاله هذا القائد الكبير، ففضّلت وضع عنوان بديل: «الاجتهاد الممانع: السياسة والثّقافة والمجتمع في فكر السيد عليّ الخامنئي»؛ ذلك لأنّ الاجتهاد اليوم اتخذ مناحي واختيارات كثيرة. فثمّة اجتهاد وجد مقاصده في تمكين الاحتلال من غزو الدّيار، وثمة اجتهاد وجد مقاصده في الذّود عن الدّيار، وشتّان بين اجتهاد انهزامي، واجتهاد ممانع.

توطئة

السيد الخامنئي: رجل الحرب والمحراب

الإمام الخميني

نسعى من خلال هذه المحاولة إلى الوقوف على جانب من خطاب قائد ثورة من خلال حدث الثورة نفسها وفرادتها. إنها العلاقة الجدلية التي تمنح معنى لفكر قيادي ممارس، كما تمنح ديناميكية جديدة لاستيعاب قوة الموقف وعمق المحتوى الذي تنطق به الكلمة، تلك التي مهما بدت عفوية وجماهيرية، فهي تصلنا بعمق النسق الذّي ينتجها. تبدو قيمة هذا الفكر في سياق التّحدي والممارسة والأداء أكثر مما تبدو محض قلق مفتعل ينتاب أهل العلم والمعرفة في أبراجهم العاجية وأهل الدّين والسلوك في صوامعهم النّائية.

مارس السيد الخامنئي من موقعه القيادي كما لا يزال يمارس المعنى وليس فقط ينتجه. لقد نما فكره وربا في معمعة الصّراع؛ في ميادين السياسة والتّدبير والثورة والجهاد في الجبهات. إنه فكر ممارس؛ ولذلك تحديدًا كان فكرًا حيويًّا ومسؤولًا. ومثل هذا الضرب من الفكر له صلة وجودية بتجربة الشخص ترقى برقي النفس، وليس مجرد علم كسبيّ وكيفيّ لا يترك في النّفس أثرًا.

عنده يتحرك الدّين كما تتحرك المعرفة في ميادين الممارسة وزواريبها، دين ومعرفة يتنفسّان من خلال العيش، يلامسان الحدث في زمانه ومكانه

ويترشّفان صعوده وانحداره دين ومعرفة تنبت في أرض الواقع وتكتوي بجمره، وليس معرفة ودين مبثوثتين في ثنايا الكتب ومنحنيات الرفوف. فهو إذن دين حيّ ومعرفة نابضة بالحياة. شيء مهم نكاد لا نضعه بالاعتبار، هو قوة الممارسة وتقنيتها. فنّ التّوصيل والتعبئة التي لا قيمة للأفكار إن هي لم تتحوّل إلى خطاب. ليس الفكر العاجز عن الانتظام في نسق معرفي هو وحده المظهر الوحيد لمشكلة العلاقة بين النظرية والعمل؛ بل ثمة مظهر آخر لهذه المشكلة يكمن في عجز النسق المعرفي عن أن يبرح انتظامه ليتحوّل إلى خطاب وممارسة. وها هنا يكمن الرهان على الأيديولوجيا بوصفها نظرية للعمل. وحيث مشكلتها تكمن هي الأخرى حينما تتجاوز حدّها لتحلّ محل المعرفة النقدية وتهيمن بواسطة الوعي الشّقي على صلاحيات العقل وأطراف المعرفة. إنها حكاية التّوازن الذي يفرضه الجدل الضروري الذي يحكم النظرية والعمل في إطار من تقسيم الصّلاحيات بينهما حتى لا نفكر من دون عمل، ولا نعمل من دون نظرية معرفية.

والاجتهاد في تجربة فكر السيد القائد، يفرض تحدّياته بالقوّة وبالفعل في مسار دقيق ومشحون بالحساسية. فكر واجتهاد يراقب صيرورة الدولة والمجتمع كما تراقبه الدولة والمجتمع. ثمة سلطتان لا بدّ من اعتبارهما في المقام: السلطة المركّبة للقيادة التي تستند إلى سلطة الشرعية التّاريخية لقائد ثورة عاش بداياتها اليتيمة مشاركًا وفاعلًا كما شهد تفجّرها وانخرط في مغامراتها، وساهم في جانبي الهدم والبناء فيها، قائد في الثورة وقائد في الدولة. كما يستند إلى سلطة الشرعية السياسية كقائد ثورة بقوّة القانون والدستور. كما يستند إلى سلطة العلم بوصفه الوليّ الفقيه المتوفر على شرط الفقه والاجتهاد والاستقامة والعدالة والمعرفة بقضايا عصره. شروط تستند إلى العقلي والعقلائي، إلى منطق الأشياء ومنطق الاجتماع. ليست قيادة تفرض نفسها بإحدى السّلطات المذكورة؛ بل بها جميعًا.

هي إذن سلطة مركّبة يطمئنّ إليها المعقول الدّيني والمعقول العقلي. وهي تبدو أقلّ من الطوبا الحالمة في خفايا النفوس، أكبر من بدائل الواقع السياسي

الفاعلة في العالم الخارجي، فهي بينهما تؤسّس لبديل فوق الممكن دون المطلق. إنها محاولة فريدة للارتقاء بالواقع فوق انسداداته السياسية. وهذا يتطلّب جرأة معرفية قصوى وجرأة حضارية عظمى. وهنا تكمن ميزة ثورة وطموح قيادة شاءت لها أن تكون ثورة ليست كبقية الثورات. تكمن فرادتها التي لا زالت لم تنجز بعد في إصرارها على اختراق آفاق جديدة في الفكر والممارسة. ليس مشكلتها أن العالم لم يسمح لها بإنجاز تجربتها من دون تشويش ولا حتى في الإضحاك الذي تنبّأ به فوكو في زمن مبكّر؛ بل خاض ضدّها معركة الحصار والإعاقة والإلهاء. وقسم من هذا هو قدر منظومتنا الإسلامية خصوصًا والثّالثية عمومًا. حتّى لو أمكننا إنتاج بديل سياسي في أي اتجاه وبإشراف أيّ أيديولوجيا حتى لو كانت ليبرالية، فستنال حظّها من الإضحاك والإلهاء والتشويش ما دامت تحمل طموح أن تكون جديدًا يخرم الانسداد ويطلب فرادته في عالم بات يأبى الفرادة.

وأيًّا كان الأمر، فثمة سلطة أخرى تراقب هذا الأداء القيادي، وهي سلطة حاضرة لها اعتبارها في مسار الفكر الاجتهادي لدى السيد الخامنئي. يتعلّق الأمر بسلطة الضمير الدّيني والأخلاقي الذي يرتهن لها قائد ثورة جاهدت لكي تستعيد المعنى المتعالي والمثل الأعلى للدولة والسياسة. الروحانية السياسية كما وصفها ميشيل فوكو ذات مرّة بذكاء بالغ أو السياسة المتعالية كما توحي به واحدة من الابتكارات الفلسفية في إيران (الحكمة المتعالية). ثم لا ننسى سلطة الضمير الشعبي الذي ترتهن له القيادة وتستحضر مراقبته بوصفها ممثلة سامية لتطلعاته. إن ضمير القيادة هنا يتّسع باتساع المعنى الذي تمنحه سلطة الضمير والتّاريخ والحضارة الإنسانية التي لا زالت تفتقد إلى جوانب كبيرة من التّعالي بالسياسة كما حلم بها فلاسفة السياسة القدامى والمعاصرين. ضمير مشبع بعهد علي بن أبي طالب لمالك الأشتر وليس مشبعًا بعهد أردشير الذي يعتبر هو نفسه ابتكارة فارسية قديمة. هنا الأمّة تمثّل السّند الأقوى لقيام هذا المثل الأعلى. وقائد تمّت بيعته على شرط العمل بنداء المثل الأعلى. لا حديث هناك عن الثيوقراطيا ما دام

الدين والسياسة يندمجان ولا يتعايشان. وكما قال الإمام الخميني مرّة: «في الإسلام، السياسة فيه دين والدين فيه سياسة». وهذه مقولة أعمق من قول كثيرين: الإسلام دين ودنيا. فحينما تنصهر الأبعاد والحقائق كلها في هذا المعنى الكبير، فلا مجال للحديث عن سياسة ودين يتعايشان أو يحتوي أحدهما الآخر.

إن الثيوقراطيا هي تغليب الدين على السياسة، بينما في مثالنا لا مجال لتغليب هذا على ذاك، لأنهما يشكلان معًا استجابة للمثل الأعلى الذي يتسامى على منطق الدّولة نفسها، لأنّه ينزع إلى ما وراءها؛ الماوراء الذي تبدو الحاجة فيه إلى الدّولة تتناقص كما في الثيوقراطيا، لا نشارط القيادة ولا نسندها بسلطات أخرى ونحدّد لها مواصفات معيّنة بموجبها يتمّ انتخابها.

لا تنسجم الثيوقراطيا مع تطلع أمّة ثائرة، وفي الثيوقراطيات لا يوجد إمكانية لعزل الحاكم مهما غيّر وبدّل. هنا تبدو الثورة وقيادتها مثالًا وشاهدًا على مسارات عالم متهافت، بقدر ما يحتاج إلى الروحانية السياسية، إلّا أنه يصعب تنزيلها من حيز الطوبا إلى أرض الواقع والتّاريخ. من الصعوبة أن نقف على المعنى العميق للثورة الإيرانية وخطاب قائدها من خلال اختبار ما هو معلول لشروط التّاريخ والاجتماع السياسي وأنماط إنتاجه، كأن نتحدّث عن مدى تحقق الوفرة الاقتصادية والنمو والصناعة. فمثل هذا وإن تحقّق أفضل مما تحقق لدى نظرائهم، فضلًا عن خطإ المقاربة المذكورة في ثورة لم تفكّ عنها الحصار الماديّ وإن مكّنها من التحرر الروحي الذي عجز العالم عن فرض حصار حوله؛ بل المغزى العميق يكمن في مدى جرأتها على استعادة المعنى الروحي للسياسة في عالم ليس فقط أنه لم يعد يقبل بوجود الدين في قلب العملية السياسية؛ بل بات يخشاه حتى متساكنًا إلى جانبها. فالدّين حينما يحضر بصورته الشهودية ويتحوّل إلى عامل تحرير وممانعة يحرج السياسات ويفقدها أعصابها.

يجب أن نقرأ عمق الثورة وقيمة الخطاب في واقع التّحدّي، في تطلع الشّعب وأحلامه وتاريخه وتجربته، في التموقع الموضوعي والاستراتيجي،

في الممانعة ضد الاضمحلال والانهزام والاستسلام، في الإصرار على الاستمرار في وجود سياسي حقيقي ذي معنى. إنه باختصار تحدّي النّموذج وصرخته في عصر انسداد السياسة. تسعى القيادة أن تؤدّي دور الضمير لهذه الثورة وتذكيرها بأنها دولة ولا دولة في آن واحد، أي دولة متطلّعة إلى المثل الأعلى فلا يمكن لدولة أن تسمو وترقى إلّا إذا لم يستغرقها سبات الدّولة بصيغتها التقنية التي تعني التدبير الشمولي للثروة والخدمات في ضوء تقنية مهنية عالية للمراقبة والعقاب. هذا المعنى الجديد الذي أتحفتنا به الدولة الحديثة أصبح عقيمًا عن أن ينتج الإنسان ذي المعنى المتجدّد أو يستثير الأبعاد الأخرى الكامنة في الكائن ما عدا بعده الواحد. لا تتقدم الدولة القويّة إلّا إذا عاشت هذا الفصام بين ضرورة استمرارها كدولة، ولكن أن تحتفظ بضمير اللّادولة، أي الانصهار الأعظم لكل مقوّمات الوجود الاجتماعي في المثل الأعلى.

كان من الصعوبة هضم الحدث الثوري الإيراني ليس من حيث كونه أحدث نشازًا في معادلة قائمة على لعبة الأمم فحسب، ولا من حيث شكّل مدخلًا لاستعادة المبادرة وتعزيز الصمود والممانعة فحسب، ثمة شيء يصلح أن يقال عنه: إنه العقدة الحضارية التي فجّرتها الثورة الإسلامية في إيران بروحانيتها السياسية المتدفّقة. لا نتحدث هنا عن حرب حضارية بمعناها السّطحي الذي أتحفتنا به فكرة الصدام بين الحضارات كما فعل هنتنغتون وثار عليه خصومه؛ حيث لا هو ولا هم أدركوا المغزى العميق لحرب الحضارات؛ بل الحرب الحضارية الأولى قامت عند هذا الحدث، الذي جعل الحضارة المعاصرة اليوم بقيادة الغرب تصطدم بتجربة خرجت على حين غفلة من الرّقابة وهيمنة النموذج الغربي في السياسة والاجتماع. إنه حدث يحمل الكثير من التطلّع إلى المثل الأعلى الروحي لإنسان جعلت منه الدولة الحديثة كائنًا مزوّدًا بالتقنيات والحقوق والاختيارات الخاصة كلها لممارسة وجوده الغني في إطار البعد الواحد. لن نفهم خطاب السيد ولا ثورته إلا في هذا السياق، وإلّا لن نفهم شيئًا، في عالم لا يفهم غير ما

يندرج في أطره ويخضع لسيطرته. وهو ما يجب أن ندرسه من خلال جدلية الثورة وخطاب القائد. كما سنحاول فعله أو على الأقل الإشارة إلى جوانب محدودة من جوانبه الكثيرة.

ومن الضّروري الإشارة إلى إنه ليس في مقدور الباحث أن يحيط في عجالة واختصار، بكل تفاصيل سيرة قائد لثورة مثل السيد علي الخامنئي أو بحقائق ثورة في حجم الثورة الإسلامية في إيران. سيغمط الباحث إذ ذاك حق الموضوع ويستعيض بالاختزال بدل الإحاطة بالمضمون. فما من مفصل من مفاصل هذه التجربة إلا ويستدعي سفرًا بعيدًا في التّأمل والتحليل. فخلف الظاهر تكمن بطون تترى، وفوق الظاهر تسطع ظواهر شتّى كلّ حسب ما تناله بُلغة الطالب.

ولهذا اقتصر اختيارنا على زاوية من زوايا هذا الخطاب، لعلّها تلتقي عندها كبرى المعاني التي تشغل فلسفة الثورة وبال الثوار. نعني بذلك خطاب الممانعة وقضية الغزو الثقافي من وجهة نظر الفكر التجديدي والإصلاحي عند السيد علي الخامنئي. فهي أخطر ما قضّ مضاجع الثّائرين، وأقصى ما حارت فيه خطط المصلحين وهي أعقد الظواهر في الاجتماع الثقافي التي أرّقت أذهان المحلّلين. فعندها تمتحن خبرة القادة الحقيقيين. وفيها نقف على مدى ثقافة المصلحين أولي النباهة، حيث نقف على مراتب في الفهم والاستيعاب والثقافة، كما ندرك فيها حدود المنغلق والمنفتح في الخطاب. هي إذن حكاية خطاب الممانعة كما نفهمه من سيرة ثائر وفكر قائد ثورة. لكنه أيضًا يجب أن يُقرأ في سياق حقائق ثورة قامت وانتصرت ودبّت في الأرض دبيبًا خاصًّا. قراءة الخطاب في علاقة مع المخاطب الشّخص، وقراءة الخطاب والمخاطب في سياق حقائق واقعية متحركة تعتمل فيها الأفكار والمواقف والسياسات والبيئات والمناخات اعتمالًا فريدًا.

لا تنتهي حكاية هذه الثورة من حيث حقائقها التي لا زالت تتطلّب مزيدًا من القراءة والفهم. يصبح أمرًا مفيدًا أن ندرس هذه العلاقة بين الثورة الإسلامية في إيران وقائدها المؤسس الإمام الخميني. كما هو مفيدٌ أن

ندرس هذه العلاقة بين الثورة والسيد الخامنئي. كما يبدو مفيدًا أن ندرس علاقة هذه الثورة مع كل من الأستاذ المطهري أو الأستاذ بهشتي أو الدكتور مصطفى شمران أو الشيخ رفسنجاني أو أي شخص من هؤلاء الأشخاص على حدة، لنكتشف وجهًا جديدًا للثورة وملمحًا موحيًا لقادتها وبعدًا مميزًا من أبعادها. فكل شخص يترك هاهنا بصمته الخاصّة ويمنح مفتاحًا جديدًا لفكّ لغز من ألغاز هذه الثورة لا ينفكّ إلّا من خلاله.

وهنا لا مجال للاستقراء؛ بل ثمة تجليات مختلفة في البدل والعطاء. وفي ذلك تتفاوت الهمم ويتنافس المتنافسون. إن رصد العلاقة بين الثورة والسيد علي الخامنئي هي قراءة خاصة توحي بملامح جديدة لا نجدها تتكرر أو تعوّض في دراسة العلاقة نفسها مع أيّ شخص آخر. فبقدر ما للثورة من فضل في فهم معالم قادتها، بقدر ما لهؤلاء القادة من فضل في فهم ملامحها. هكذا تبدو علاقة الثورة بالقيادة علاقة جدلية عميقة لا يكاد المرء يفهم من طرفيها شيئًا إن درسهما بمعزل عن هذه العلاقة القائمة على جدل التّأثر والتّأثير. ومع ذلك، هل نوفّق يا ترى في تقديم ملامح وافية عن سيرة ثائر وحقائق ثورة؟ وما هي ميزة قائد لثورة عاصر فصولها ومراحلها كلها فكان دائمًا موضع ثقة وإعجاب الإمام الخميني في الأوقات كلها، حتى إنه ما اطمأنّ هذا الأخير إلى رفيق ثورة أكثر من اطمئنانه إلى قيادة السيد الخامنئي للثورة من بعده؟! يبدو الأمر أشبه بمغامرة، لكنها مغامرة لا بد منها.

تنقسم هذه الدراسة إلى محورين أساسيين:

المحور الأول: وعنوانه: ماذا تعني الثورة الدينية؟. وفيه نتناول السياق والخطاب الذي أَطّر حدث الثورة الإسلامية في إيران، وموقع السيد القائد ضمن هذه التجربة، وما تثيره هذه التجربة من إشكاليات على مستوى المفاهيم والأفكار والمواقف.

المحور الثاني: تناول قضية الممانعة ومشكلة الغزو الثقافي في فكر السيد الخامنئي، وذلك من خلال التركيز على عيّنة من الموضوعات ذات الصّلة تتعلق بقضايا التربية والمرأة والفنّ.

المحور الأول

ماذا تعني «ثورة دينية»؟

كيف ندرس شخصية القائد؟

المعطى الثابت في دراسة السيرة الذاتية والعلمية للقادة هو جانب النبوغ وقوّة الكاريزما. يسعى الدارس لشخصيات القادة إلى إبراز معالم النبوغ وملامح الكاريزما في الموقف والخطاب، فتنطق هذه المعالم والملامح بصورة عامة ولا تنطق الشخصية بوصفها محور الدراسة. وفي مثل هذه الحالة يصبح من الصعوبة بمكان تحقيق قدر من التمييز بين سير القادة النوعيين. وقد يحار المرء وهو يغوص في هذا البحر أو ذاك، فإذا به يقف على الملامح أو المعالم ذاتها. فيتساءل إن كان الأمر يعني أن العبقرية هي واحدة في نفوذ ملامحها وبلوغ معالمها. ولك أن تنظر وتتأمل ضروب الحقائق في ما سطّره صاحب العبقريات الأستاذ عباس محمود العقّاد، ليخامرك إحساس فيما لو كان بمقدورك أن تملك ما يمتاز به هذا العبقري عن ذاك، حتى ليبدو للقارئ في منتهى الحيرة أن يتساءل: إن كان الكاتب نفسه هو من أبدع تلك الصور النفسية التي أضفاها على شخوص عبقرياته؛ إذ بدا الكل يشبه الكلّ في معالم العبقرية وملامحها؟! ومثل هذا في الأدب موجود على سبيل الكثرة وفي فنون السيرة عديد متراكم حدّ الوفرة. وإن كان هذا المنحى يهمّنا في إبراز ما لم تبرزه كثرة الكتابات حول الشخص

بالقدر من المنهجية والتوسع والتّجدد في دراسة السّير، فإن ما يهمنا بالدرجة الأولى، هو فهم الخطاب الذي يصنع الشخص ويصنعه الشخص.

دور المنهج في قراءة الشخصية

هنا يأتي دور المنهج ووظيفته في إنعاش دراسة السير وتحليلها خارج تحكّم الهالة الكاريزميّة التي تحجب عنّا الكثير من التفاصيل التي غالبًا ما يتّم إهمالها، فيتألّق القائد بقدر ما نجهل خصوص بصمته. كما نستطيع أن نتحدّث عن القادة بمنطق في الوصف يبعدهم عن منابع التأثّر ومكامن التأثير. فلا ينظر فيما كان للتربية من فضل في صناعة القائد ولا ينظر فيما للقدوة من إمكان انتقال تلك الخصائص من القائد إلى ما عداه. فيجعلنا هذا الشكل من التوصيف ننظر إلى القادة كما لو أنهم نزلوا إلى عالمنا من عالم الملكوت، وليسوا صناعة تربوية لها شرائطها الموضوعية في أرض التحديات والمعاناة والعشق والتاريخ تنهض حجّة على من تقطّعت بهم الأسباب في طلب الكمالات، كما يجعلنا ننظر إليها ككائنات فوق طبيعية عصيّة على القدوة مما يسلبها خاصيتها الواقعية والتربوية والرسالية، فيجعل مطالبنا أحلامًا ومشاريعنا طوبويات.

هكذا أخطأت دراسة الشخصيات وسير القادة التي نظرت إليهم في عالم الملكوت لا في عالم المُلك. وكما لو كانوا وجدوا على نحو من الجعل البسيط الممتنع، لا على نحو من الجعل المركب الممكن. وغاية هذه النكتة من التقديم أن الراجح لدينا في دراسة الشخصية هو المقاربة الواقعية. المقاربة التي تنطلق بالشخص من مصارع الواقع إلى مثال الصورة، كما هو السير الطبيعي والمنطقي للأشياء من العالم المادّي الموضوعي إلى عالم المثال والعقل. وليس العكس كما تفعل الكثير من الدراسات، فهذا ليس من طبيعة سير الكمالات. فمثل هذه الدراسات التي تبتدئ سفرتها من عالم المثال إلى عالم الواقع لا تفعل أكثر من أن تهوى بالمتعالي، بينما الدراسة المعكوسة تتعالى بالمتهاوي. ومن هنا لا يمكن أن تكون الدراسة المثالية

للشخصيات والقادة إلّا متهاوية، بينما تستطيع الدراسة الواقعية للشخصية أن تكون متعالية.

أدوات الدراسة المنهجية

تبدو من ناحية أخرى دراسة الشخوص كدراسة النصوص، تتطلب أدوات حفر منهجية تمكّننا من قراءة ما يكمن خلف الكلمات وما تطويه العبارات وما لا يظهره الخطاب. وحتى الآن، لا يزال مفهوم النموذج المعرفي مفهومًا فعّالًا لاكتشاف النموذج المرجعي الذي يتحكّم في فكر الشخصية المدروسة وخطابها؛ لأنه يمنحنا متغيّرًا في معادلة الشخصية المركبة للقادة. وتكمن قيمة النموذج المعرفي أو المرجعي في كشفه عن المحور الضابط والرابط بين شتات الخطاب والمواقف، ما يضعنا أمام نسق فكري قد يكون غير معلن، لكنه فعّال. وعادة ما يشتغل النموذج المرجعي بصورة تلقائية وغير واعية. يتأثر النموذج المعرفي بالتربية والتكوين والبيئة الثقافية والاجتماعية والسياق التاريخي والمكتسبات الفكرية والنضالية والتجارب والخبرات... إنها الوحدة الموجّهة والإرشادية التي تصنع الوحدة المضمرة لخطاب عادة ما نراه عفو الخاطر في ما هو يستجيب لنداء نموذج مرجعي مضمر. سوف نواجه خطابات في سياقات ومناسبات مختلفة. كما سوف تواجهنا مواقف وممارسات موضوعية يفرضها الواقع ضمن إكراهات وتوقيتات مختلفة. وأمام هذا الشتات المرجعي، يجب أن نكتشف الوحدة التي تمنحنا قوة تفسيرية ناجعة.

إن الارتكاز على النموذج المعرفي أو الإرشادي وحده يحرّرنا من هيمنة وايحاءات الكاريزما وملامحها المتكررّة بين أنواع شتّى، حيث تضعنا أمام تماثلات تغيب فيها بصمة الشخص كهويّة مميزة مهما بدا منها من حالة الاشتراك مع نظائرها. وهنا لا بد من السؤال: ما هو النموذج الإرشادي الكامن خلف الخطاب السياسي والفكري والأدبي للسيد القائد؟ وما هو السبيل المختصر للقبض على هذا النموذج؟ هذا ما يشكّل الشرط الثاني

لدراسة الشخصية بعد أن تحدّثنا عن الشرط الواقعي. ويظل ثمة شرط ثالث يهمّنا إبرازه في هذا التقديم المنهجي وإن كانت له علاقة بالشرطين السابقين، وهو ما يتعلّق بالكيفية التي يجب أن ندرس من خلالها سيرة القادة وخطابها بوصفهما ـ سيرة وخطابًا ـ يصدران عن نسق مرجعي فكري وقيمي معين، وتفرض هذه الخصوصية تحدّيًا فنّيًا على الناظر إلى هذه التجربة والمتأمّل لذاك الخطاب. ونقصد هنا طبيعة العلاقة بين الخطاب والنظرية المرجعية، بين الكلام والنّسق.

خصوصية الخطاب الثوري

لا شك في أن للخطاب الثوري خصوصيته. فهو يرتكن إلى تقنية التعبئة والربط المستدام بالأصول المرجعية المؤسّسة للقول والموقف الثوريين. كما إنّه خطاب يتنزّل منزلة السهل؛ لافتراضه الدائم متلقٍّ ينتمي إلى الجمهور. يخرج الخطاب الثوري عن الإكراه اللّساني وقواعد البرهانية الصّارمة، لينفتح على فنون الخطابة والجدل. وهنا يلعب الخيال والأدب والاستعارة لعبته في شدّ المخاطب بالمخاطب الثائر ليشكلا معًا شرط قيام الخطاب الثوري. وحيث لا نرى فاصلًا جوهريًا بين محتوى القول البرهاني ومحتوى القول الخطابي إلّا في مظاهر شكليهما وأساليبهما بمقتضى فنون التوصيل، فإن الخطاب الثوري يمكّننا من تحقيق إعادة إخراج ضمن صياغة جديدة تتيح القبض على المضمون البرهاني نفسه في الخطاب الثوري. وآية هذا الإمكان تتجلّى في أن منتج القول الخطابي هو نفسه منتج القول البرهاني في مواقع أخرى. إذ حينما يكون المرء قادرًا بل ممارسًا للخطابين معًا، نستطيع أن ندرك أن ثمّة سببًا حقيقيًّا وراء هذا التنويع الخطابي. وهو التنويع الذي يفرضه المخاطب (بفتح الطاء)، لأن الخطاب في نهاية الأمر وبمقتضى متطلبات التواصل هو خطاب تعاقدي، يراعي الحد المشترك في ممكنات التلقي والاستجابة.

إننا نعيش على سبيل الاستعارة في أشكال تعبيراتنا العادية أو النظرية

كلها. ومهما بدا الخطاب غارقًا في الخطابة والجدل فهو لا يخلو من نسق برهاني مرجعي، ومهما بدا الخطاب مأصولًا بقواعد البرهان فهو لا يخلو من مجازات تكتنف بنيته عنوة. وكما نفهم من جورج لايكوف ومارك جونسن، فإن ذلك جزء من نظام الخطاب وبنية اللغة التي تجعل الاستعارة والمجاز ليسا أمرين نصطنعهما في إنشائنا بمحض إرادتنا؛ بل هما أمران نعيشهما ونحيا بهما ويغتذي بهما تواصلنا اليومي كما تغتذي بهما أنساقنا العقلية والبرهانية[1]. ولا شك في أن حظ الخطاب الثوري من الاستعارة يفوق المعتاد. ولا مجال لحصر الاستعارات التي تحيا بها الثورة.

إعادة بناء الوحدة النسقية

هنا نتساءل ابتداءً كيف نعيد بناء العمق والوحدة النسقية في مجمل ما تتضمّنه خطابات السيد القائد في الدين والمجتمع، في السياسة والاقتصاد، في السلم والحرب؛ إذ يواجه المتأمّل في هذا الخطاب الذي تجسّده مجمل خطاباته التي يبثّها في مناسبات مختلفة، تحدي استعادة بناء المحتوى الذي تحمله خطابات التوجيه والإرشاد والتعبئة، بما تتطلّبه من أنماط الخطاب الجدلي، في صورة خطاب يستعيد نسقيته بما تتطلّبه المهمة من أنماط الخطاب البرهاني؛ وذلك ليس لأننا نضع مسافة كبيرة بين الجدلي والبرهاني في أي خطاب؛ بل لأننا ندرك أن طبيعة المهمة وخصوصية المتلقي للخطاب هي التي تفرض تلك الأنماط، ومن منطلق، أيضًا، أن المحتوى البرهاني لا يخلو منه الخطاب الجدلي. وعليه، فإن طبيعة المهمة التي يتولّاها القائد تفرض نمطًا من الخطاب يتطلّب قالبًا خاصًّا يليق بمتلقي جماعي تتفاوت مداركه من النخبة حتى الجمهور. فإن كان حدّ المتلقي من عامة الجمهور أن يفهم المحتوى بالمباشرة ويتعلق بالقالب الشعري والخطابي لأسباب في الواقع تجعل الوعي لا ينفك عن الشعري كما تجعل البرهاني لا ينفك

(1) انظر: جورج لايكوف ومارك جونسن، الاستعارات التي نحيا بها.

عن الخطابي، فإن من هواجس المتلقي الخاص أن يقرأ داخل هذا الخطاب مستوى آخر من العمق، هو ما يهم محاولتنا هذه التي لا تزعم أن تقدم أكثر من ملامح تكشف عن النموذج الناظم والموجّه للممارسة الإصلاحية والتجديد الديني والاجتماعي والحضاري كما تجلّى في مجمل خطابه السياسي والثقافي والفكري.

فالقادة لا سيما المشتغلين بالخطاب الثوري قد لا تتوفر لديهم الشروط الموضوعية لإنجاز نسق نظري منظوم؛ لأنهم معنيون بترجمة ذلك النسق في صورة سلوك عملي وثوري لا يقبل بشروط بناء الأنساق بأدواتها الخاصة ولغتها الفاقدة لمقوّمات الخطاب الجماهيري الذي يشكّل هدفًا أسمى للقادة الثوار لكن هذا لا يمنع من أن مهمة غيرهم تكمن ليس في تبسيط المبسط وبيان ما كان في وارد السهل الممتنع؛ بل المطلوب استعادة اللياقة النسقية لهذا الفكر في حركة تفكيرية اجتهادية تعيد الخطاب إلى مرجعيته النظرية. فمهمة الدارس ليست هي مهمة الثائر والتعبوي. فهذا يبحث عن معالم الكثرة في الخطاب بينما يبحث الأول عن معالم الوحدة في الخطاب. إذن، بات هدفنا واضحًا: أن نحقق دراسة لجانب من جوانب شخصية السيد القائد تقوم أولًا على شرط الواقعية التي تنظر في حركية السيد القائد وأثر التربية وعوامل الاجتماع في تكوينه وخبرته، ثانيًا على شرط البحث عن القوة التفسيرية وراء آرائه ومواقفه، ثالثًا على شرط تحويل الخطابي إلى برهاني، والمباشر إلى صناعي، والإنشائي إلى نظري. وفي هذه الأخيرة سنركز على خطاب الممانعة في فكر السيد القائد من خلال نموذج الغزو الثقافي وكيفية تدبير الرؤية والسياسات الضرورية لمواجهته.

النموذج الإرشادي في الخطاب التجديدي والاجتهادي عند السيد القائد: مدخل منهجي

وجب تثبيت العرش قبل النقش كما يقال كناية عن قاعدة أن ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له. وفي مثالنا هذا سيكون من باب

تحصيل حاصل أن نتحدّث عن الجانب الإصلاحي والتجديدي كمنحى يسم خطاب السيد الخامنئي. ففضلًا عمّا يعكسه خطابه الفقهي والفكري والسياسي والاجتماعي، فإنّنا نذكّر أنه سليل حركة تاريخية تربطها أواصر متينة بالمصلحين الكبار في إيران والمجال العربي. يكفي أن السيد الخامنئي هو قائد ثورة. والثورة مبدئيًا هي منتهى الموقف التجديدي والإصلاحي. وكانت تلك عقيدته التي بموجبها اعتبر أن القيمة المضافة للثورة تكمن في كونها جسّدت بصورة عملانية المطالب والأحلام كلّها التي نادى بها أولئك المصلحون.

فهو إذ لا يخالفهم في نبل المطالب وصدق الأفكار، إلّا أنه يعتبر زمانهم زمانًا لم يمكنهم من تحويل تلك الأفكار إلى واقع عملي. ويعتبر أن الثورة حققّت انتقالًا نوعيًا في تاريخ الأمة باتجاه ترجمة مطالبها الإصلاحية بوسائل ثورية. وقد عبّر عن هذه العقيدة خلال الذكرى السنوية الأولى لرحيل الإمام الخميني: «وإننا نجد المصلحين الإسلاميين والمفكرين الذين ثاروا في المئة والخمسين سنة الأخيرة بدوافع متعددة وحملوا لواء الدعوة الإسلامية وإحياء الفكر الإسلامي من أمثال السيد جمال الدين ومحمد إقبال والآخرين على الرغم ممّا حملوا من قداسة ثمينة غالية، فإنهم ابتلوا بنقص كبير في عملهم يتلخص في أنهم بدلًا من إشعال ثورة إسلامية اكتفوا بدعوة إسلامية، وراحوا يبتغون إصلاح المجتمعات المسلمة لا بالقوة والقدرة الثورية وإنما بالسعي التوعوي وبمجرد الوسائل القلمية والخطابية، وهو أسلوب محمود ومثاب عليه إلا أننا يجب أن لا نتوقع منه نتائج كتلك التي أنتجها عمل الأنبياء أولي العزم الذين صنعوا المنعطفات الأصلية للتاريخ»[1].

يتحدّث السيد الخامنئي عن شريط من الانبعاث الإصلاحي منذ القرن التاسع عشر في إيران والهند والمنطقة العربية. من الميرزا الشيرازي قائد ثورة التنباك، إلى نهضة السيد جمال الدين، إلى الحركة الدستورية بريادة

---

(1) الذكرى السنوية الأولى لرحيل الامام الخميني، 6 ذي القعدة 1410 هـ. ق، طهران.

النائيني في إيران، إلى الحراك النهضوي في المشرق العربي ومغربه؛ معتبرًا أنه مشوار واحد ومصير مشترك. لكنه يعتبر أن خصوصية المرحلة هي في صالح ضرب آخر من الفعل الإصلاحي، هو التجربة والعمل بدل الاكتفاء بالدعوة للعمل. فلقد كان القرن الماضي، كما يقول السيد علي الخامنئي، «قرنًا للعودة والانبعاث للتحرك، أما القرن الحالي أي القرن الخامس عشر الهجري فهو قرن التجربة والعمل منذ ابتدائه فنرى الشعوب الإسلامية اليوم يملكون تجربة عمل يعملون فيها»[1].

النهوض الإصلاحي

تبرز النزعة الإصلاحية عند السيد علي الخامنئي في قيامه المستمر بالتذكير بضرورة النهوض بالإصلاحات اللازمة ومواصلة الجهود الضرورية لإنجاز مطالب الثورة رغم صعوباتها كلّها. وكما يظهر من مجمل خطاباته الدّاعية للإصلاح، فإن الثورة هي مجرد الإطار الذي يجب أن تنطلق منه عملية الإصلاح ولا يعني أنها حقّقت مطالبها كلّها. إنه لا يعتبر أن النظام لمجرد كونه نظام جمهورية إسلامية فهو في غنى عن الإصلاحات. إن الإصلاح في نظره «ضروري لكل نظام» ومن الحاجيّات الضرورية لكل مجتمع. وهذه من نفائس الفهم الموضوعي للثورة بوصفها إطارًا للإصلاح وليست بديلًا عنه. كما إنّها تضعنا على مغزى عميق للمائز بين الإصلاح الدائم والثورة التي تعتبر مفتاحًا لمسار إصلاحي لا يتوقّف. هنا تعتبر رسالة الإصلاح مشروعًا لم ينجز، إذ لا زالت القيادة ترى أن مهامَّ كبرى يجب أن تستكمل.

ومن هذه القاعدة العقلائية الكبرى يؤكد أنّنا «نحن أيضًا بحاجة إلى الإصلاحات». وبما أنه يعتبر أن الإصلاحات المنشودة في إيران يجب أن تكون إصلاحات قويّة ونافذة وثورية، فهو لا يرى أيّ جدوى في الإصلاحات

(1) من خطبة ألقيت بمناسبة البعثة النبوية الشريفة: 27 رجب 1412هـ. ق، طهران.

الناتجة عن مجرد الاستجابة الشّكلية لضغوط المجتمع. فلا شك في أن مثل هذه الاستجابات الشكليّة لا تترتّب عليها آثار إصلاحية حقيقية بقدر ما تنتج رتوشًا ترقيعية ليس إلّا. لذا يعتبر أن الإصلاحات يجب أن تكون في نظام الجمهورية جزءًا من هوية النظام وآلية في بنيته من منطلق أنّ «الإصلاحات فريضة»[1].

إن الفكر الإصلاحي عنصر أساسٌ في خطاب السيد علي الخامنئي. وهو من حيث كونه فقيهًا، يتبنّى هذا التراث كلّه من الأفكار التجديدية على صعيد الاجتهاد الفقهي. ولا حدود للاجتهاد في الفقه الإسلامي كما يدين به مذهب أهل البيت (ع)؛ بل يكفي أن يكون المجتهد يستند إلى إجازة وشرعية الاجتهاد لكي يمضي في آفاق النّظر الفقهي لا يوقفه شيء. وحتّى العوام من النّاس لا يؤثّرون هنا تأثيرًا في رسالة المجتهد. فهم يدركون مسبقًا تكليفهم كمقلّدة بعد أن ضعفوا عن الاحتياط في الدّين والاجتهاد في أحكامه. وتعتبر مدرسة الإمام الخميني الفقهية من أكبر المدارس إيمانًا برسالة التجديد الفقهي والاجتهاد. ولو بسطنا الحديث في تفاصيل هذه المدرسة لوقفنا على آراء جريئة في الاجتهاد والفتوى.

حسّ التجديد الفقهي

يصل المتأمل في آراء السيد علي الخامنئي إلى أنه يسير بوضوح على نهج سلفه في سائر الميادين بما فيها النظرة الاجتهادية والحسّ التجديدي لقضايا الفقه. ولا يقف الأمر هنا عند إرادة الاجتهاد والاقتناع برسالة التجديد؛ بل تكمن هنا واحدة من مميزات خطابه أنه يمتلك خصوصية يندر أن تتوفّر لغيره في تحقيق رسالة التجديد والاجتهاد وترجع إلى توفّره على مكنز معطيات وزوايا نظر متعدّدة وحيوية توفّرها له خبرة سياسية واجتماعية وثقافية كبيرة إلى جانب كونه فقيهًا معنيًّا بصناعة الفتوى. كما إنّه تربّى في

---

(1) علي الخامنئي، الإصلاحات في رؤية السيد القائد.

المدرسة الفقهية للإمام الخميني المعروفة بإيمانها الشديد بأهمية عاملَي الزمان والمكان وأثرهما في الاجتهاد الفقهي، والمعروفة أيضًا بشجاعتها في تبنّي حلول تجديدية جذرية في مجال الفتوى. تمتاز شخصية السيد علي الخامنئي بالقدرة على التشخيص؛ لأنه عاش مفردات بناء النظام وواجه كبرى النوازل التي واجهت يوميات استكمال مسيرة النظام السياسي في إيران ما بعد الثورة لا سيما وأنه تقلّب في مناصب سياسية وإدارية تمس سائر القطاعات من الثقافي إلى السياسي إلى الحربي. كما تولّى رئاسة الدولة في ظروف حسّاسة ودقيقة وهذا ما جعله يفوق الكثيرين في مجال الخبروية والقدرة على التّشخيص واستنباط الأحكام وتبيّن معضلات الفكر الإسلامي. ومن هنا وكما سيظهر معنا تباعًا، نستطيع أن نتحدّث عن المائز في الخطاب الإصلاحي للسيد الخامنئي بعد أن ثبّتنا كونه خطابًا ينتمي إلى الفكر الإصلاحي والتجديدي.

إشكالية الميز بين النموذج الإرشادي العام والفكرة المحورية

في الفارق بين النوعين

سبق أن عرّف توماس كون النموذج الإرشادي بوصفه جماع المعتقدات والقيم المتعارف عليها والتقنيات المشتركة بين أعضاء مجتمع بذاته[1]. وما يهمّنا هنا في دراسة خطاب السيد القائد هو النموذج المعرفي الذي يشكّل مرجعية الخطاب ويحتل النموذج الإرشادي الذي يكشف عن الوحدة الكامنة خلف شتات الأفكار والموضوعات والمواقف. وفي هذا كلام كثير لا يسعنا في هذا السياق الاستعجالي إلّا أن نذكّر بجانب من جوانب الخطإ الذي قد يقع فيه الباحث عن هذا النموذج خلف شتات الخطاب. بإمكاننا القبض على أي فكرة محورية تتكرر في ثنايا خطاب السيذ القائد ثم نعتبرها

(1) إدريس هاني، **المفارقة والمعانقة**، ص87.

بمثابة النموذج الإرشادي. وهذا إن نحن سلكناه سيكون ضربًا من النظر الاعتباطي الذي لا يفي بالغرض؛ بل يبدو أنه نهج كسول يرضى بالظاهر ولا ينفذ إلى العمق. إذ إن المطلوب في هذا المقام هو القبض على الفكرة الموجّهة لسائر أنواع السلوكيات والتعبيرات الصادرة عن القائد بحيث لا توجد مساحة غير محتواة في القوة التفسيرية لهذا النموذج. فقد نجد نماذج قد تضلّلنا في الكثير من الخطابات حتى يظنها بعضٌ بمثابة النموذج الإرشادي، لكنها ليست كذلك عند الاختبار.

يتطلّب الأمر إذن اختبارًا ذا طبيعة استقرائية للنماذج عبر بذل أقصى الوسع في هذا المضمار. ويمكنني هنا أن أقيم قياسًا تقريبيًّا لسلطة النموذج الإرشادي على سائر فصول الخطاب، بعلاقة القاعدة الفقهية والأصولية من حيث مجال حكومتهما. فالأولى مهما تعدت إلى أبواب فقهية مختلفة ستظل دائمًا محدودة الحكومة إذ لا يصار إليها في سائر الأبواب على نحو الشمولية بلا استثناء، فهل يا ترى يمكن أن تكون قاعدة لا ضرر حاكمة على بعض الأحكام ذات المناط الضرري كبذل النفس في أحكام الجهاد؟! بينما في القاعدة الأصولية يحصل هذا النوع من الحكومة قطعًا؛ بل كذا في بعض الأحكام الضررية مناطًا كالصيام والزكاة. هذا قياس تقريبي لبيان مدى شمولية النموذج الإرشادي كسلطة تفسيرية لسائر فصول الخطاب بينما قد نقع على أنواع من النماذج التي قد تتكرر أو قد تفيدنا في دراسة جوانب محدودة من الخطاب والشخص لكنها لا تتعدى دائمًا إلى جوانب أخرى. وفي مثال السيد علي الخامنئي، يبدو تخطئة النموذج الارشادي جريرة منهجية لا تغتفر؛ لأنه لا يصار ههنا إلى هذا النموذج عبر الافتراض والاستقراء؛ بل هو في عداد الظاهر البديهي.

الثورة كنموذج إرشادي

لن نجد صعوبة تذكر في الوقوف على النموذج الإرشادي في مواقفه وخطابه، وقوفًا يكاد يكون بديهيًّا نظرًا إلى قوّة الحضور والممارسة والشّأنية

والملابسات والوظيفة. يتعلّق الأمر هنا بـ«الثورة» كنموذج إرشادي يتعذّر من دون استحضاره فهم حقيقة ما يتّخذ من مواقف ومبادرات وما يتمّ التصريح به والبوح في سياقات تتفاوت شدّة وضعفًا في التّحدي وسائر الاستحقاقات السياسية والاجتماعية والثقافية. هذا النموذج الذي لا يمكننا فهم السيد القائد ومجمل نشاطه إلّا به وله ومعه. ومتى أخرجناه منه فلن نقف على مفاتيح لفهم الشخصية المذكورة ولا خطابها. ففي مثال السيد القائد لا نجد صعوبة في اكتشاف هذا النموذج الإرشادي للأسباب المذكورة آنفًا. ومن هنا باتت دراسة شخصية القائد واقعة في صلب دراسة حدث الثورة الإيرانية إنها تعكس تجربة نضاله بقدر ما تعكس بخطابها قيم هذه الثورة. إنه سجل ثوري حافل بالأحداث والمواقف والابتكار الثوري والطموحات. ثمة ملامح تؤكد وجود نموذج معرفي متحكّم في محتوى خطاب السيد في المواقف والمناحي والتعبيرات والمناسبات كلّها. تتنوع هذه الحالات لكن المحتوى يستجيب لوحدتها الأسمى. فقيم الثورة كلّها حاضرة في هذا المحتوى. وهي قيم تختزلها الثورة التي تتنزّل في خطاب السيد القائد تنزّلها في خطاب الإمام الراحل، كونها، وبلغة العرفان، هي الكمال القيمي المجسد للخير، وملتقى القيم كلّها ومنبع الأخلاق الكبرى. إنه:

ثائر من البدء إلى المنتهى

الثورة في نظر السيد علي الخامنئي هي منهج حياة، وفلسفة فكر، وحقيقة خطاب. إنها موقف وسلوك ومبتدأ وخبر. لم يثر السيد الخامنئي قبل الثورة فحسب ثم استقال بمجرد أن انتصرت الثّورة؛ بل لا يزال يؤكد حضوره الثوري بعد الثورة، ما يؤكّد أن الثورة فعل مستدام وليست لحظة انقلاب عابر مهما تعدّدت آفاقها وتنوّعت شؤونها. إنه ثار ويثور ويقدم وعدًا بالثورة كما فعل في جوابه ذات مرّة إلى الإمام الخميني عشية تعرّضه لعملية الاغتيال الشهيرة: «وأنا الذي أعتبر نفسي جنديًّا بسيطًا من جند الله؛ بل وقطرة في بحر حزب الله الهائج مستعد لأقارع الأعداء والمنافقين إلى آخر قطرة من

دمي، وسأجعل من ﴿ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ ﴾[1] شعارًا؛ بل أنشودة أنشدها في كل يوم؛ بل وفي كل لحظة».

ملامح طفل ثائر

مخطئ من لم يكتشف ملامح الثورة في سلوك الأطفال وطبائعهم. إن الطفولة في حدّ ذاتها محدّد أساسي لشخصية الثائر. الثائر هو طفل لم يفقد طراوة التّمرد واجتاز مسلسل الإذلال الباترياركي للمجتمع بكثير من النجاح في حفظ بقايا معنى الثورة. فالعبيد لا يثورون وهم عبيد. والكبار لا يثورون إن هم فقدوا براءة الطفولة وفطرتها. لا يوجد ثائر ليس له مع الطفولة حكاية؛ بل وحده الثائر يملك أن يتغنّى بطفولته في عزّ الكبر. فالذي لا يستطيع أن يفي لذلك الطفل لن يعرف للثورة طريقًا. إن الثورة هي وفاء للطفولة، هي لعبة من لعبها المؤجلة. إننا حينما نريد أن نفي لطفولتنا ونقاوتها نعلن الثورة؛ ذلك لأن أكثر اللعب جدّية على الإطلاق هو لعب الطفولة. وأكثر صور الطفولة تعبيرًا هنا ما كان في بيئة تتربّص بها الحاجة وضيق الحال. طفل فقير لكنه يشعر بالسعادة ومعنى الوجود. هذا هو الفرق بين فقر وفقر.

فالفقر الذي يحتويه الغنى الرّوحي ويحوّله إلى زهد، يصنع الإنسان ولا يدمّره. قد يترك الفقر حينما يكون مجرّدًا عن الغنى الرّوحي، في الطفل الكثير من معالم الانكسار والصدمات والانطواء وروح الثأر والاحتقان. ولكن في مثال السيد القائد نحن أمام تجربة أخرى، لنقل: أمام آلاء أخرى وازنت بين ضيق الحال والغنى الروحي. كان السيد وهو طفل محروم من كل رفه ويسار مادّي، يعيش في وسطٍ استغنى برأس مال رمزي بالغ الوفرة. وعادة ما يأتي هذا التعويض بمنافع كثيرة. فالفقر المرعب والمخيف هو ذلك الذي لا يعوّضه غنى الروح ووفرة العلم والخالي من تلكما المناعتين. في مثل هذه الحالة يقضم الفقر الروح قضمًا ويصدم الوجدان صدمًا وينكث فيها

---

(1) سورة الأنعام: الآية 162.

من نكثه ما لا ينسى في طاعن العمر وأرذله. بينما في مثل الحالة الأولى يرفع عن الروح كل التباس ويفردها للمعاني الكبرى ولا يشغلها بمشقة التماس الرفه والاستهواء بدوانيق المعاش.

إن غنى الروح مع ضيق الحال يبعث النفس على الارتياض والزهد والاخشيشان. فالرفه في الغالب، إن لم يضبطه ضابط تربوي ويحرسه وازع أخلاقي، مفسد للروح، ومهدد لاستقامة السلوك، ومانع من الإحساس بوطأة الظلم. مَنْ ذا الذي يثور ولم يذق الجوع أو لم يعرف موارد الظلم ولم يلفحه من لظى الجور ما لبد في الضمير وسكن بواطن النفوس؟! لا خوف على امرئ من ضيق الحال إن كان حضنه بيئة عارفة استغنت بكنوز الروح ودفائن العقول عمّا سواها وإن ضاق بها المعاش. وكذلك كان السيد القائد، فقد عاش طفولة موشومة بمقارعة ظلم الحاجة ومقاومة سورة الفقر، لكنها طفولة محاطة بعناية الروح ومحبة العلم وغزارة المثل والمعاني. كان غناه يتجلى في أسرته الصغيرة، في أب لم يقرأ الولد في عينه جنوحاً خارج طلبات المثل والعلم والتربية، ولا انكسارًا أمام هول تحدي المعاش ما يثير جنوح الطفل إلى هذا الانهمام. وأمّ تحمل من مذاقات العلم والأدب، وتتقن من حسن التّبعل ما حمت به ناموس هذه الطفولة وحفظت براءتها قبل أن تسلمها لسفر الرشد المشدود إلى المثل الأعلى؛ ما جعل الطفل يعيش ضيق الحاجة كعارض من عوارض حياة لم يعشها السيد القائد إلا كفصول رسالية. تأمل قليلًا حال ذلك الطفل الذي ينقل هذا الفصل من حياته بعد أن بلغ من كبر السّن وكبرياء الدور والمكانة، بكثير من الإيحاء الداعي إلى التندّر، وبسخرية واستعلائية على صدمة الفقر.

كانت تمرّ ليالٍ طوال دون أن يوقد في بيت السيد القائد نارًا، حيث يكتفون باللّبن والزبيب مع الخبز، عادةً ما يشترونه بالنقود التي تعطيهم إياها جدّتهم بين الفينة والأخرى. أمّا البيت فهو صغير لا يتعدّى حدود السبعين مترًا عبارة عن غرفة واحدة وسرداب. ومتى حلّ ضيف في منزلهم اجتمع الباقي في السرداب. ولم يصر لهم ثلاث غرف إلّا بعد أن تبرّع صديق لوالده بشراء

بيت محاذٍ لهم. ولضيق المسكن كان السيد القائد وهو طفل يشارك الأطفال اللعب خارج البيت وقد ولع منذئذ بالكرة الطائرة حيث لا يزال يلعبها ويرى فيها فوائد رياضية مهمّة. وإذا كان ذلك هو مشرب السيد القائد ومسكنه يوم كان طفلًا، فإن ملبسه كما يحدّثنا بنفسه كان من بقايا ما كان يرتديه والده. وذلك بعد أن «تعيد والدته خياطتها لتصير مناسبة له، وربما كانت تظهر آثار ذلك على ثيابه». وحيث كان أبوه رجل دين فقد بدا مصير السيد علي الخامنئي منذ ذلك العهد واضحًا. فقد لبس العمامة والعباءة في سنّ مبكرة لم يتعدّ عمره حينئذ السنة العاشرة. كانت والدته هي من يتولّى لفّ عمامته، التي كان يخلعها في فصل الصيف فقط. ومع ذلك وبمثل هذا اللباس لم ينسَ نصيبه من اللعب مع الأطفال. وبمشاركتهم اللعب رغم خصوصية اللباس كان يخفّف الحرج الذي يتسبب له فيه هذا الزّي بين أقرانه.

الإحساس بالتّميّز هنا وروح المسؤولية والمعنى الكامن وراء هذه المظاهر كلّها يترك بصماته على الشخصية ويجعلها تعيش المعنى الكبير؛ المعنى الذي يزداد نموًّا كلّما قطع الطفل مشوارًا في التجربة العمرية، ليدرك بعد ذلك أن مصيره كان يصنع بعناية فائقة. وهذا هو سبب استذكار السيد الخامنئي لهذه المقاطع من سيرة طفولته، باعتبارها ذات صلة بالمنجزات كلّها التي تحقّقت له وهو كبير. ينحدر السيد الخامنئي من سلالة هاشمية من أبناء الإمام الحسن المجتبى. بيت ليس كالبيوت تقوّى وشرفًا واجتهادًا. يكفيه هذا كي يستشعر معاني الثورة والإحساس العارم بالعدالة وقيم التضحية والشهادة. بيت وُجد ليكون شاهدًا على الأمّة، وشهيدًا عند الله. أطلّ الطفل على العالم في سنة 1939م، وما حوله كلّه يؤشر إلى أنّ طفلًا مثل هذا يجب أن يكون له شأن عظيم في المستقبل القريب والبعيد؛ ذلك لأنه خرج من رحم بيئة أسرية فاضلة مشهود لها بالعلم والزهد، وهما رأس مالهم الوحيد.

كان جدّه السيد حسين الخامنئي عالمًا من أذربيجان عاش بخيابان إحدى أحياء تبريز ثم استقرّ بالنجف الأشرف. وأمّا أبوه السيد جواد فقد كان من

علماء مدينة مشهد وزهّادها المشهود لهم بذلك. كان الأب منقطعًا إلى الدّرس والعلم، قليل الكلام كثير الصّمت، وكان تركيّ اللسان، منه ومن أمّه فارسية اللسان امتلك السيد القائد اللسانين: التركي والفارسي. أمّا والدته فقد كانت ابنة هاشم نجف أبادي. وكانت عارفة متدينة ذات ذوق فني، حسب وصف الابن البار لها. كانت مولعة بأشعار حافظ الشيرازي وذات معرفة بالقرآن وتحسن قراءته بشكل كبير. منها تعرّف الولد إلى القرآن وقصص الأنبياء، ومنها غرف ذوقًا رفيعًا وفهمًا دينيًا وحسًّا جماليًّا عاليًا. عاش السيد الخامنئي طفولة روحية رضية زادها خصوبة ونداوة كونها كانت بحضرة الأمّ وعنايتها. إنها قيم الروح بجمال الأنثى وجلال أب يراقب من بعيد. يتذكّر السيد علي الخامنئي كيف كان وإخوته الصغار بحضرة الوالدة التي اهتمت اهتمامًا خاصًّا بتفاصيل العبادة ومستحبّاتها، يجلسون بباحة بيت صغير ملتحفين السماء وفي طقس شديد الحرارة، يستغرقون ساعات في أداء أعمال عرفة، دونما إحساس بنصب أو تعب. ومن هناك تعلّم كيف يفهم معنى العبادة وكيف يستشعر حلاوتها بدل الشعور بالملل. وله حظ آخر من جهة زوج عمته الشيخ محمد الخياباني إمام مسجد كريم خان في بعض أحياء تبريز، أحد الشهداء الذين قضوا في مواجهة الشّاه؛ حيث كان ممثّلًا لأهالي تبريز في مجلس النّواب، وكان من كبار مجاهدي المشروطة. في هذا البيت ومن هذه السّلالة خرج السيد علي الخامنئي، طفلًا ارتشف الثورة والجهاد والعلم والزهد[1].

أولى معاني الثّورة

تضعنا تجربة السيد علي الخامنئي أمام خميرة ثورية تستوعب المحطّات السياسية الكبرى كلّها في إيران عشية تسنّم مصدّق منصب رئيس الوزراء. أدرك السيد القائد تلك المرحلة وهو في شبابه قد استوعب تلك الأحداث

---

(1) علي الخامنئي، السيرة والمسيرة، ص4.

وأثّرت فيه كثيرًا وقد كان لهذا التأثير أسباب أهمّها: أن آية الله الكاشاني كان قد تبنّى حركة مصدّق وسعى لتعبئة الجماهير وتحريض الخطباء ورجال الدّين على دعم مشروع مصدّق وحركته. وقد بعث آية الله كاشاني شخصين تولّوا شرح حركة مصدّق إلى مشهد، وكان السيد القائد وهو لا يزال شابًّا ممن حضر ذلك. وقد تغيّرت قناعة السيد الخامنئي فور قيام أحداث 19 أيلول التي انتهت بسقوط مصدّق. فقد شاهد السيد الخامنئي حينها كيف انطلقت مجموعة من المخرّبين من الأحزاب التّابعة لمصدّق لاقتحام مؤسسات الحكومة وإعمال السلب والنهب للمتلكات العامّة. لم تكن إذن الثورة تعني التّخريب في نظر السيد القائد وهو لا يزال شابًّا. ولذا لم يعتبر نفسه ناشطًا سياسيًّا إلا بعد ذلك العهد، أي 1955م، هناك حيث زار نواب صفوي مشهد وألقى فيها خطابات أثّرت في السيد الخامنئي الذي كان مهيَّأً للانخراط في نشاط سياسي وثوري معبّرٍ عن مطالب وقضايا حقيقية.

استشهد نواب صفوي بعد فترة قليلة من رجوعه من مشهد حيث ترك ذلك الانطباع الكبير في وجدان شاب متحمّس للثّورة. وكأنّه ربط صلة الوصل بين الثورة وقائدها في المستقبل. ومن هنا بدأت رحلة نضال طويل بما اكتنفها من السجن والاعتقال والنّفي. وقد تجرّع منها السيد الخامنئي الكثير. كان الوضع شديدًا حدّ موت السياسة. وقد تمّ إلقاء القبض على السيد القائد مرات عدّة. إحداها على إثر محاضرة ألقاها ضمن نشاط علمي في مجال التفسير كان يقوم به في الوسط الطّلّابي، أسهب فيه طويلًا في قضايا بني إسرائيل واليهود، وهو ما كلّفه الاعتقال والسجن. هو إذن موقف قديم من الاحتلال الاسرائيلي أدركه السيد الخامنئي في أكثر اللحظات شدّة في مسار الثورة. ولم يكن السجن يومها نزهة في أقبية معتقلات لجنة مكافحة التخريب والإرهاب التي أقامها الشّاه على شرف الثّوار؛ بل كانت حسب الشهيد رجائي بمثابة جهنّم. فيها أدرك هذا الأخير، واصفًا بشاعتها، مغزى

الآية الكريمة: ﴿ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ﴾[1]. كانت زنزانة السيد علي الخامنئي في السجن الانفرادي تحمل رقم 20 . وكما يروي رجائي، فقد تعرض السيد علي الخامنئي إلى أنواع من التعذيب والإذلال، صفعوه على وجهه وحلقوا لحيته، لكنّه بقي معها صامدًا ومقاومًا. رآه رجائي يومًا وهو يتمشّى في باحة المعتقل لا يأبه بأحد وقد صنع من بلوزة السجن عمامة له، كما رآه رجائي يومًا فرحًا مغتبطًا[2]. وإذا كان لنواب صفوي هذا الأثر كلّه في استدراج السيد الخامنئي للانخراط في الثورة، فإنّ السّحر العجيب كما رآه بنفسه تجلّى في فتوى الإمام الخميني يومها والتي حملت من جرأة الفتوى وجرأة الثورة ما كان له كبير الأثر على نفس السيد الخامنئي؛ يتعلّق الأمر بفتوى الإمام الخميني القاضية بوجوب الصدح بالأمر وإظهار الحقائق وتحريم التّقية[3].

السيد علي الخامنئي هو السيد علي الخامنئي

مارس السيد علي الخامنئي الثّورة حتى دون أن يكون له ولمن حوله من رفاق الثورة أي تصور عما سيحدث. إنهم مشروع ثورة تمشي على الأرض. علينا أن نقرأ تلك الصفحة المشرقة من النضال المستميت ضد الظلم والاجحاف والتهميش الذي غرقت فيه إيران حينئذ، في اللحظات الصعبة. عاش الخامنئي كامل فصول الثورة ومراحلها. من لحظة النضال والدعوة، إلى لحظة التعبئة للدفاع المقدس، إلى مرحلة الممانعة والمقاومة، إلى لحظة الثورة الصناعية والعلمية في إيران. فصول ثورية يكمّل بعضها بعضها الآخر

---

(1) سورة طه: الآية 74.

(2) مجلّة الشّاهد الأسبوعية، العدد 10.

(3) اعتمدنا في المعطيات الخاصة بسيرة السيد القائد على المصادر الآتية:

- علي الخامنئي، حكاية البحر.
- علي الخامنئي، آراء القائد.
- علي الخامنئي، ذكريات مشرقة من حياة الإمام الخامنئي.
- علي الخامنئي، السيرة والمسيرة.

وتؤشر على استمرارية الفعل الثوري في مراحله ومراتبه المختلفة. وقد شهد صعوبات كل مرحلة ونجاحاتها كشاهد على عصر التضحية والانتصار في إيران وسائر الأمة. ومع ذلك وجب التّذكير بأنّ للسيد القائد ما يمتاز به عن سائر القادة الذين صُنعت الثورة بأعينهم. لقد كان من الشخصيات الأكثر قربًا من الإمام الخميني ومصدر ثقته؛ بل وإعجابه. وهو عصارة تربيته ونهجه. هنا تكمن واحدة من أبرز الميزات أيضًا، كونه من الفئة الأكثر تمثلًا لنهج الإمام. ولكن قلّما جرى الحديث عن مميزات أخرى لقائد مثّل امتدادًا طبيعيًّا لأستاذه، تميزه بتجربة وخصائص أخرى تفرّد بها في نهجه وخبرته الثورية. وهذا التّفرد هو نفسه ما كان مصدر تألّق السيد علي الخامنئي في عهد الثورة وهو ما كان مصدر إعجاب الإمام الخميني ونظرته الخاصّة إليه. فلقد لخّص تلك العلاقة وذاك القرب بعبارة موحية، حينما قال: «أنا الذي ربيت السيد الخامنئي» أو لمّا اعتبره الابن الروحي لسماحته: «فهو ابني وربيبي»[1].

لقد كان السيد علي الخامنئي قائدًا على خطّ الإمام الخميني، لكن لا يكفي هذا الوصف؛ بل لقد وضع لمسات جريئة ومبدعة على هذا الخط. عزّز هذا التميّز الإمام الراحل «ره» حينما أشار بنفسه إلى ما به امتياز شخصية السيد القائد. ولا يخال أحد أن الإمام الخميني كان في وارد التّمدح المسرف بالأصحاب. فالذين تعرّفوا إلى سيرة هذا الأخير يدركون أنه كان دقيق التوصيف بليغ العبارة. وعليه، ندرك أهمية هذا الإعجاب بعقد مقارنة بين ما قاله الإمام الراحل في حق الشيخ منتظري وما قاله في حق السيد القائد. فعلى الرغم من أنه عبّر عن مدى حبه للشيخ منتظري وهو يعفيه من منصب خليفته مع اعتــراف له بدوره العلمي والديني، فقد كان صارمًا ضدّ من يتدخّل من علماء الدّين في السياسة ومواقع المسؤولية، ممن لم يكن لها أهلًا وبها خبيرًا. فقد وجد في هذا الأخير صفتين مفسدتين للسياسة والمسؤولية: السذاجة وسرعة الاستثارة. ومنذ ذلك الوقت تطلّعت أنظار الإمام الخميني إلى

---

(1) علي الخامنئي، السيرة والمسيرة، ص121

خليفته في قيادة الثورة دون أن يتدخّل في اختصاص مجلس الخبراء الذين يتمتعون بصلاحية دستورية في انتخاب القيادة وعزلها عند الاقتضاء. لكن ميل الإمام الخميني وإرشاداته كان لها أيضًا وقع معنوي على هذا الاختيار. وقد بدأ هذا الاهتمام بالسيد الخامنئي من قبل الإمام الراحل منذ عزل الشيخ المنتظري. والوقوف على رسائل الإمام الموجّهة إلى الشيخ المنتظري تؤكّد أنه لم يكن يرغب في منصبه كخليفة منذ البداية ولكنه فعل ذلك نزولًا عند قرار المجلس المخوّل. لكنه كان شديد التّحمس للسيد الخامنئي. من كلامه عنهما ندرك الصّفات التي كان يراها الإمام الخميني للقائد.

لا ننسى أنّ مفهوم ولاية الفقيه لم ينل حظّه من البحث والعمق كما ناله مع قائد الثورة الراحل؛ بل إن فكرة ولاية الفقيه بتشخّصها الحالي هي ابتكار للإمام الراحل، وهو الأكثر خبرة في فهمها وفهم مصاديقها. وبقدر ما كانت ولاية الفقيه بمعناها المشخّص اليوم في إيران ابتكارًا اجتهاديًّا للإمام الخميني، فقد كان السيد الخامنئي ابتكارًا آخر للإمام الخميني، تمّ اكتشافه والعناية بتربيته على نهجها وكان دائمًا تحت مراقبة الإمام الخميني وعنايته.

الخامنئي في نظر الإمام الخميني

لقد رحل هذا الأخير وكان أكثر اطمئنانًا على مستقبل إيران بعد رحيله تحت قيادة السيد الخامنئي. تنقل زهراء المصطفوي ابنة الإمام الخميني حقيقة بدء اهتمام الإمام الخميني بالسيد القائد حتى قبل عزل الشيخ المنتظري من منصب قائم مقام قائد الثورة. وتذكر أنها سألته عن قيادة الثورة فأشار إلى السيد علي الخامنئي. ثم سألته إن كان يشترط في القائد أن يكون أعلم من سائر المراجع العظام، فنفى ذلك. وهذه حكاية مهمة؛ لأن شرط الاجتهاد من جملة شروط أخرى يكون بها القائد حقيقًا بمنصبه. أي أنّ الأفضلية هنا لا تتقوّم بالأعلمية؛ فهي مفهوم مركّب، يعني التّفوق في جملة خصائص وشروط لم تكن تجتمع في شخص آخر بالدّرجة نفسها من التميّز غير السيد الخامنئي. فشهد الإمام الخميني باجتهاد السيد الخامنئي.

ولو كانت تلك الشهادة وحدها لكفته مادام أنّها صدرت من الفقيه المعني والمتمكّن من تشخيص المجتهد كما هو متمكّن من تشخيص الولي الفقيه. لذلك حينما سألت السيدة زهراء مصطفوي والدها الإمام الخميني عن مرتبة السيد الخامنئي العلمية يومئذ، أجابها بأنه يتمتّع بالاجتهاد اللّازم والضروري للوليّ الفقيه[1].

كما يحدّث السيد أحمد الخميني: أنّه لمّا «سافر سماحة القائد الخامنئي إلى كوريا، كان الإمام يتابع وقائع الزيارة من على شاشة التلفزيون، وقد أثار اهتمامه كثيرًا ذلك الاستقبال الذي أقامه الشعب الكوري وأحاديث السيد الخامنئي ومباحثاته في تلك الزيارة وقال: حقًّا إنه جدير بالقيادة»[2]. ويؤكّد الشيخ رفسنجاني من خلال شهادة له أنهم اجتمعوا ذات يوم عند الإمام الخميني بحضرة آية الله الموسوي الأردبيلي والسيد حسين الموسوي رئيس الوزراء آنذاك، والسيد علي الخامنئي، والسيد أحمد الخميني. وكان الحديث عن أن مغادرة الشيخ المنتظري منصب نائب قائد الثورة يمكن أن ينجم عنه فراغ في قيادة الثورة في المستقبل بعد رحيل الإمام، الأمر الذي يخالف الدستور. فأجابهم الإمام الخميني: بأنه لن يوجد فراغ في القيادة خصوصًا أنه يوجد معكم شخصيّة مرموقة. فلمّا سألوه عن من تكون هذه الشّخصية. قال: هذا السيد الخامنئي[3].

ويؤكّد الشيخ رفسنجاني على ذلك من خلال إثارة موضوع خلافته بعده ومدى خطورة الوضع المترتّب على الفراغ القيادي، ردّ الإمام الخميني على الشيخ رفسنجاني، قائلًا: «إنكم لن تواجهوا طريقًا مسدودًا، ومثل هذا الشخص (آية الله الخامنئي) بين ظهرانيكم، فلماذا تجهلون ذلك»[4].

---

(1) علي الخامنئي، **حكاية البحر**، ص152_153.

(2) دار الولاية للثقافة والإعلام (إعداد)، **مرجعية الإمام الخامنئي**، ص48.

(3) علي الخامنئي، **حكاية البحر**، ص153

(4) دار الولاية للثقافة والإعلام (إعداد)، **مرجعية الإمام الخامنئي**، ص48.

وفي مقابل هذا كلّه لا يزال الإمام الراحل في إعجاب مستمرّ بأداء السيد الخامنئي وآرائه ومواقفه كلّها. لقد أدرك رباطة جأشه وشدة تنمره في الوطنية والإسلام قبل الثورة وبعدها. وحينما تعرّض السيد القائد لعملية اغتيال غادرة، خاطبه الإمام الخميني: «إن هؤلاء المنافقين على درجة من الإفلاس السياسي وضيق الأفق بحيث لم يطيقوا سماع كلماتك في المجلس والجمعة حتى ارتكبوا هذه الجريمة البشعة. إنهم إنما حاولوا اغتيال دعوة الصلاح والسداد التي كنت تهتف بها ليل نهار»[1]. ولم يترك الإمام الخميني فرصة إلّا وعرّف فيها بمكانة السيد الخامنئي الروحية والسياسية ومدى إعجابه بأدائه. يقول له في رسالة خاصة: «كنت لسنوات قبل انتصار الثورة وما زلت أحتفظ مع سماحتك بعلاقة حميمة، وإني لأعتبرك أحد السواعد المتينة لهذه الجمهورية الإسلامية ومن المتحمسين لتبني المباني الفقهية المتعلقة بولاية الفقيه. وإنك لمن الأفراد النادرين من بين إخوتك الذائبين في الإسلام ومبادئه حتى أصبحت كالشمس المنيرة التي يستضيء بنورها القاصي والداني»[2]. «إنه جندي باسل في الجبهات ومعلّم قدير في المحراب وخطيب بليغ في الجمع والجماعات. وعلم من الأعلام في ميادين الثورة، لقد خدم الأمة بصدق خلال هذه الأربع سنوات، وهذا إلى جانب خدماته الجليلة التي قام بها قبل الثورة وبعدها، فجزاه الله خيرًا ... إنه مصداق للآية: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾[3] ... لقد خدم الأمة بصدق خلال هذه الأربع سنوات، وهذا إلى جانب خدماته الجليلة التي قام بها قبل الثورة وبعدها، فجزاه الله خيرًا»[4].

لقد كان الشخص المناسب في نظر الإمام الراحل لتولّي منصب قيادة الثورة. وما زال الإمام مشيدًا بخصال السيد الخامنئي الدينية والسياسية

---

(1) علي الخامنئي، السيرة والمسيرة، ص120.

(2) المصدر نفسه، ص19.

(3) سورة الفتح: الآية 29.

(4) علي الخامنئي، السيرة والمسيرة، ص20.

والأخلاقية دون أن ينسى التأكيد على تمكّنه العلمي والخبروي. وقد عبّر عن ذلك عشية إعطاء الأمر بتعيين السيد علي الخامنئي خطيبًا في الجامعة، بعد اغتيال الشيخ الأستاذ مرتضى المطهّري الذي كان موكلًا بهذا الدّور قبل الثورة، حيث اعتبر وجود السيد الخامنئي بديلًا عن الشهيد المطهري «فهو، فهيم، عليم، متحدّث ومن أصحاب البيان»[1]. لقد كان السيد علي الخامنئي في قلب الثورة وفي قلب الإمام الخميني قائد الثورة.

إنقاذ الثورة بعد رحيل قائد الثورة

لقد كان الرهان على أشدّه للانقضاض على الثورة الإيرانية بمجرد رحيل قائدها الإمام الخميني. قرأ خصوم الثورة في أروقة القرار أن ذهاب الإمام الخميني هو بالأحرى ذهاب حكاية كاريزمية. وقد عجزوا عن قراءة المشهد بصورة واقعية. كان الهدف هو إحكام الحصار على إيران في فترة انتقال القيادة إلى خَلَف، ظنّوا أنها عملية ستطول وإن حصلت فلن تعوّض كاريزما الإمام الخميني. وبدا أنهم لم يحسنوا قراءة الحدث. فالإمام الخميني الذي ظلّ متشبّثًا بالسيد الخامنئي ومانحًا أيّاه ما يطمئِنُ منتخبيه لدور القيادة في الوقت الذي أوصى بعدم تولّي أي شخص من أقاربه أو أولاده موقعًا في الدّولة، كان يحتفظ بمصداقية عالية قبل الثورة وبعدها. وهذا ما يفسّر الانتقال السّلس للقيادة، ولم يحصل فراغ كما تنبّأهم بذلك الإمام الخميني؛ بل ما وقع يؤكّد أنها كانت أسرع عملية تفويت للقيادة. في أقل من عشرين ساعة بعد رحيل الإمام الخميني انتُخِب السيد علي الخامنئي قائدًا للثورة في جلسة طارئة يوم السبت 3 حزيران 1989م، بموجب 60 صوتًا من 73 من أعضاء مجلس الخبراء.

كان الانتقال السلس للقيادة إلى الإمام الخامنئي يعني الدخول في عهد الممانعة والمقاومة ضدّ سياسة الاحتواء. إذا تأمّلنا حجم التّحدّيات المحدقة

---

(1) المصدر نفسه، ص121.

يومئذ بالثورة والاستحقاقات التي كانت في انتظارها وهي البلد الذي خرج من معركة مفروضة في عبثيتها التدميرية لثماني سنوات مع الإطباق المحكم لسياسات الحصار الدولي والمؤامرات الداخلية والخارجية، سندرك أن الدور الذي قدّمه السيد الخامنئي للثورة لم يكن مجرد استخلاف مريح. إن قيادة الثورة لم تكن تشريفًا للسيد في بلد كان يتطلّب جهودًا جبّارة للخروج من استحقاقات الدمار الذي لحق بالبنى التحتية للبلاد كما تحتاج إلى أكثر من تلك الجهود للخروج من استحقاقات الحصار والتآمر والعدوان. وكان الكثير ينتظر رحيل الإمام الخميني كي يحدث اضطراب كبير، ظانّين أن العامل الأوفى الذي مكّن إيران من الصمود هو الأثر الكبير للشخصية المعنوية للإمام الخميني. فاعتقد كثيرون أن انهيار إيران سيبدأ مع نهاية عهد الكاريزما على صعيد القيادة. لكن بات واضحًا أن هذه الكاريزما عرفت كيف تؤسّس للمستقبل لتوجد نموذجًا قويًّا مع تولّي السيد الخامنئي هذا الموقع.

مدرسة الثورة

لقد وجد العالم نفسه أمام مدرسة لصناعة القادة وأمام تجربة جديدة مع إيران يطلّ عليها الإمام الخميني دائمًا من خلال قادة تربّوا في مدرسة الثورة التي كان لها أبًا روحيًّا كما كان لها سائر القادة اليوم أبناءها الأبرار. هكذا لم يخطئ حدس ذلك الكاتب الغربي الذي اعتبر أنّ الإمام الخميني سيظل يحكم من قبره عقودًا طويلة من السنين[1]. المائز إذن في الخطاب الإصلاحي عند السيد الخامنئي هو الفكر الثوري. وهذه قيمة ليست معطاة حتى من داخل الموروث الذي كان دائمًا رافدًا للفكر والموقف، يتقاسمه مع نظرائه في الدين والمذهب. إنّنا نتحدّث عن الجانب الأكثر قدرة على احتواء حركة المجتمع الإيراني يومئذ. فلقد كان للجانب الثوري قيمة في احتواء هذه الحركة بأطيافها وألوانها واختياراتها كلّها بحيث لم يكن ذلك اختيارًا تفضّليًّا؛ بل كان حتمية اقتضاها واجب الكتلة التاريخية للتغيير.

---

(1) مجموعة مؤلفين، ست نظريات حول انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

بتعبير آخر لم يكن الإمام الخميني خيارًا ضمن خيارات؛ بل كان القائد الوحيد الأكثر قدرة على احتواء الحركة المطلبية في إيران. إننا لا نكاد نمسك برسالة أو كتاب أو نستمع لبلاغ أو حديث في السياسة أو الاقتصاد أو الفن أو المرأة أو التربية للسّيد القائد إلّا ودار الحديث فيه عن الثورة وقيم الثورة وأهداف الثورة. وما يمنعنا من إحصاء عدد العبارات الثورية التي يفيض بها خطاب السيد القائد إلا عجزنا عن استيفائها بعد أن أصبح أمرٌ كهذا غير ممكن بالجهد الفردي فضلاً عن عدم جدواه لشدّة ظهوره. توجد الثورة إذن في سياق كل حديث، كما يقع كل حديث في سياق الثورة. ومثل هذا لا شكّ في أنه من عوائد سائر القادة والثوار. وفضلًا عن هذه الحقيقة البادية في متن خطاب السيد الخامنئي، مهما تنوّعت موضوعاته، فإنه يحتل موقعًا تاريخيًّا وسياسيًّا ودستوريًّا يمنحه صلاحية النهوض بهذا الخطاب.

إنه قائد الثورة الذي يمنحه الدستور الإيراني صلاحيات وسلطات للتدخّل لحفظ مسار الثورة وخطها. وهو تاريخيًّا المؤمّن على حماية الثورة والتحريض على أن لا تخبو جذوتها الممانعة. فهو في موقع ضمير الثورة والمستخلَف على قيادة خط مؤسس الثورة. فهو مع الثورة وفي الثورة وللثورة، تحيط به من كل جانب وشغلت باله في عهد النضال الثوري والدفاع المقدس والممانعة ضد سياسات الهيمنة. ولا يعلو شيء في دنيا العالم عن هذه الحقيقة؛ بل هي أنبل الأشياء وأنفس بضاعة. يقول مخاطبًا عوائل الشهداء: «ثورتنا هي لكم، هذه الثورة هي أمر عظيم وعظيم جدًّا وأعظم من كل ما ترونه اليوم في هذا العالم من علم وتمدن وصناعة وتقدم وغيره، من يتأمل في هذا الكلام سوف يفهم حقيقة هذه العظمة. هذه الثورة علم ولواء، من يضعه أمامه مقياسًا على جادة البشرية المستقيمة يمكنه بواسطته أن يميّز من ينحرف ممن يسير مستقيمًا، ومن هنا يمكنكم التفكر والتأمل لاكتشاف عظمة هذه الثورة التي هي لكم»[1].

---

(1) علي الخامنئي، عطر الشهادة، ص42.

فإن كان واضحًا ما تشغله الثورة في فكره وخطابه وموقفه وموقعيته، كقناعة ووظيفة، يبقى أن نخوض في ما هو أقل لفتًا للأنظار، ألا وهو الانتقال من سؤال التّميز بالثورة إلى سؤال التميّز في الثورة، كما تفرضه مجمل المواقف والاختيارات التي تختلف فيها ثورة عن ثورة أخرى ويختلف فيها ثائر عن ثائر آخر. فما هو مائز النموذج الإرشادي في خطاب السيد القائد بعد أن سلّمنا بأنه ليس سوى الثورة نفسها؟ ولا نريد استعراض وجهة نظر صنّاع الثورة عن خصوصية ثورتهم؛ بل نريد أن نستعرض وجهة نظر أكثر غربية في إرادة المعرفة وأقلّ غربية في تمجيد قبليات الحداثة المشروطة؛ وجهة نظر ميشيل فوكو ليس من حيث إنه رائد تشريح العقل وتاريخ الأفكار الغربية؛ بل بوصفه هنا أيضًا المعاين والمعايش ليوميات هذه الثورة في ميادين الثورة والثوار. حيث في ضوء ما كان قد ألمح إليه نستطيع فقط فهم هذه الخصوصية كما وجدت في خطاب الثورة وتحديدًا كما سنقرأها في الخطاب الفكري والسياسي والديني للسيد علي الخامنئي.

ثورة فريدة برسم الروحانية السياسية

يبدو أن الأمر طبيعي جدًّا؛ فحتى أكبر رواد النقد والتشريح للعقل والتاريخ والفكر باتوا في وضعية صعبة. فحينما غاير فوكو قراءة الغرب لحدث الثورة الإسلامية في إيران، واجه أعنف الردود استهتارًا وتندّرًا. وقد كان يدرك مسبقًا وبحكم الخبرة في مقالته الشهيرة، «بماذا يحلم الإيرانيون؟»، عشية الانتصار الكبير للثورة، بأن محاولته هذه للفهم من شأنها أن تضحك الفرنسيين، لكنه ذكّر بأنه يعرف «أنهم على خطإ». بالفعل لقد تمّ عزله ومحاكمته وجدانيًا. كأنّ كبوة فوكو لم تقع في محاولاته التشريحية كلّها سوى في مقدار إعجابه بما سمّاه الروحانية السياسية التي استفزّت الكثير من النخب. وقليل هم الذين دافعوا عن فوكو ضد الهجمة المسعورة، التي انتهت به إلى الإحباط وجرح المشاعر كما يقول صديقاه ريبون ديديه من مجلة «الأوبصيرفاتور» والكاتب جينيت كولومبل. ومع أن الكثير من نشطاء

الحركة النسائية تولّوا هذه الحملة إلّا أن واحدة من هؤلاء النشطاء كاثرين كليمنت تحدثت في «جريدة لوماتان» عن فوكو بقولها: «حاول أن يرى ما أفلت من رؤانا الثقافية». وقد كانت جريرة فوكو أنه نقل وجهة النظر التي يدين بها هؤلاء القادة الثوار كحالة فريدة وإبداع روحي غير مسبوق.

وبالنسبة إلى الحركة النسائية التي خضعت لتأثير بعض من الناشطات الإيرانيات، فإنهنّ وبخلاف كاثرين كليمنت لم يغفرن له نقل فكرة هؤلاء الثوار ضرورة المساواة مع وجود خلاف بين الجنسين. وتلك حكاية أخرى ستتضح معنا في حديثنا عن رؤية السيد علي الخامنئي إلى المرأة وحقوقها وحضورها. المفارقات المفترضة مقبولة وشجاعة وتفتح نافذة على إمكانيات الفكر الإنساني وخيارات الإنسان إلا وجهة نظر فوكو في الثورة الإسلامية، فلقد واجهت عنفًا فكريًا لا يضاهى. فقد عاد الجدل حول موقفه ذاك بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر وقد وصفه أحدهم على الصفحة الأولى من جريدة «اللوموند» الفرنسية (2001م) بداعية الخمينية في إيران.

أمّا جيمس ميلر فقد اعتبر ذلك حماقة وأن ذلك الموقف المتحمّس للإسلاميين الإيرانيين نابع من ولعهم بالموت نظرًا إلى حرصهم على الشهادة. كم يتطلّب أمر الإنصات ومحاولة الفهم من المعاناة؟! وهي ضريبة التفرّد التي دفع فوكو ثمنها باهظًا. لكنه مع إحجامه عن مجاراة تلك الضوضاء كلّها التي أحدثها بعضهم لإجباره على الاعتراف بخطيئة الإنصات والفهم خارج النّمط الفكري الشّائع، كان قد طوى أجوبته في متن مقالاته التي غطّى بها حدث ثورة عارمة بروحانيتها السياسية الفريدة.

ما لم يفهمه نقاد فوكو هنا هو أنه أجاب عليهم منذ أوّل مقال كتبه عن الثورة الإيرانية؛ ماذا ينتظرون منه بعد؟! وفي وقت متأخر جاءت كلماته لتؤكّد أن الأمر لا يمكن فهمه من دون شرط التحرر من المسبقات الفكرية والسياسية. لقد خاطبهم قائلًا: إن «أول شرط لمقاربة الإسلام بقدر من الذكاء هو الابتعاد عن الكراهية». وحينما كتبت كلاودي وجاك بريل من الحركة النسوية باستخفاف عن موقف فوكو من الثورة، مشيرتين إلى

مفارقة إعجابه بروحانية سياسية تراقب وتعاقب ـ إشارة إلى عنوان مؤلفه: المراقبة والعقاب ـ كان رد فوكو غير المباشر: «إنني باعتبار أنني لم أشارك قط في سجالات كلامية، فإنني لا أنوي البدء بذلك الآن... إنني الآن (أطالب بالاعتراف بأخطائي)». عاد ليكرر في أحد لقاءاته ليؤكّد على خطإ اليسار الغربي في «عدم ارتياحه عندما يقابل ظاهرة تبدو غريبة على عقليتنا السياسية». إنه إذن الضوضاء الذي يكشف عن قلّة الإنصات وعدم الاعتراف والانسداد وغياب إرادة المعرفة؛ لذا أدرك فوكو أنه لا داعي للسجال.

فوكو يعترف بفرادة الثورة الإيرانية

كان الأولى هنا أن نضع فوكو في قفص الاتهام، لندرك أن طريقة الرفض للاعتراف واحدة لا تفرّق بين العامة والخاصّة. ومع ذلك، أي حرج ذلك الذي وضعتهم فيه مقالاته. لقد اعترف له نقّاد موقفه ذاك بأنه استوعب في وقت مبكر أن إيران كانت تشهد نوعًا متفرّدًا من الثورة. لقد تنبّأ مبكرًا بأن هذه الثورة سوف لن تحذو حذو الثورات الحديثة الأخرى، وبيّن أنها كانت منظّمة ومتمحورة حول مفهوم أو مبدإ مختلف كليًّا دعاه «السياسة الروحية». كما اعترفوا له بتنبّئه بتداعي آثار الثورة على المحيط بأنها لن تتكرر وفق النموذج ذاته ولكن سيكون لها أثر كبير على مستوى الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي وتغيير الأوضاع في الشرق الأوسط. إن هذا يكفي لرد أولئك الذين خطّؤوه في التحليل السياسي ويتساءلون ماذا لو نظر فوكو إلى الثورة اليوم؟ فالمعطيات تؤكّد جميعها أن وجهة نظر فوكو كانت بالغة الحدس. فلقد أدرك عمق الثورة وفرادتها الروحية. إنه قرأ يومها في الانبعاث الروحي الإسلامي ذي البعد السياسي ما لم يقرأه حمّالو القوالب النمطية في التحليل. أدرك بخلاف هؤلاء أنّ «الإسلام ليس مجرد دين، إنه طريقة حياة، إنه ولاء لتاريخ والتزام بحضارة، وأمامه فرصة جيدة ليتحوّل إلى برميل بارود عملاق، على صعيد مئات الملايين من البشر».

وبجرأة تحدّث عن أننا أمام حالة إبداع سياسي حقيقي. إنه قرأ فيه دين

الكفاح والتضحية الذي لا يلتقي مع الأيديولوجيا الحداثية التي «تقنّع التناقضات». لم يكن فوكو غافلًا أو جاهلًا بما يقول. لكن ثمة ما جعله يخرج بهذا الانطباع حتى قبل أن تستقرّ الأوضاع السياسية في إيران بعد انتصار الثورة. كان فوكو قد جعل من تفرّد نموذج الثورة الإسلامية في إيران پارادايم لفهم ما جرى كلّه وما سيجري بعد ذلك. وفي لحظة مبكرة أدرك أن الليبراليين أنفسهم كانوا مجرد حالمين باستيلائهم على مكتسبات ثورة جهلوا مدى عمقها وفرادتها. لقد حَدَس ذلك فوكو قبل أن يعفي الإمام الخميني الليبراليين من السيطرة على الحكومة التي تراءت له ذات مصدر يتوافق فيه الإلهي مع الشعبي. وهنا في ظنّي تكمن الصنعة السياسية الروحية الجديدة: الله مع الشعب والشعب مع الله. وكأنّه أدرك منذ ذلك الحين أن الليبرالية في نهاية المطاف لا مكان لها عند الله ولا عند الشعب. أما فوكو فقد لاحظ أنه في المحاولات التسووية كلّها التي قَبِل بها هؤلاء في أوج غليان الثورة، كانت التعليمات التي تأتي من ذلك الشيخ العجوز بمقر إقامته بنوفل لوشاتو تطالب بمعارضة تلك التسويات. وذلك كلّه كان «يتمّ باسم القرآن وفي سبيل القومية».

أدرك فوكو الذي كان يغطّي تلك الأحداث كمراسل صحفي منذ البداية أن غير أولئك الروحانيين لا يقولون إلّا أوهامًا. كانوا يجيبون بأن تصعيد الإمام الخميني الموقف يخدم مصلحتهم ويقوّي موقفهم ضد الشاه وأمريكا. وحيث لا يعدو كونه مجرد هتافٍ جماهيريٍّ وليس له برنامج يقدمه، فسنلتفّ «حول الخميني، وبعد إسقاط الدكتاتورية، سينقشع هذا الضباب كلّه. ستأتي السياسة الحقيقية إلى السلطة، وسرعان ما سننسى أمر الواعظ العجوز». سيقولون إنّ فوكو أخطأ حينما أنصت لغير أولئك الحالمين؛ لكنه برّر ذلك بقوله: «لكن هذا الحراك كلّه مع نهاية الأسبوع حول مقر آية الله في ضواحي باريس، مضافًا إلى الذهاب والإياب المستمر من قبل شخصيات إيرانية مهمة، هذا كلّه يتناقض مع ذلك التفاؤل المتسرّع إلى حدّ ما». كان

هؤلاء يجهلون عمق الثورة وفرادتها حتى وهم يشاركون فيها. لكن ما أثار فوكو حقًّا واعترف بكونه أثار استغرابه، هو حديث الخبراء يومئذ عن أنهم بقدر ما يدركون ماذا يرفض الشعب، إلّا أنهم لم يدركوا ما يريده الشعب. وكان فوكو قد حمل معه هذا السؤال ونزل به إلى ساحة الثورة خلال تغطيته الطويلة لأحداث الثورة: ماذا تريدون؟ يقول فوكو إنه لم يسمع طيلة إقامته في إيران جوابًا يقول: نريد الثورة. بينما لاحظ أن 4 من كل 5 إجابات تقول: نريد «حكومة إسلامية». لكن فوكو منذ ذلك الوقت يتساءل عن معنى ذلك بالنسبة إلى دولة في حجم إيران تتميّز بكثير من الميزات، إحداها كونها بلدًا شيعيًّا له معنًى خاصّ في استمرار الروحانية. غير أنه أدرك من خلال استماعه آراء الروحانيين أن الأمر هنا لا يتعلّق بالثيوقراطيا بالمعنى الذي يتسلّط فيه رجال الدين؛ بل يتعلق بحكومة إسلامية يصعب مقاربتها بالمعنى الثيوقراطي، لكنها تلتقي حسب تعبير فوكو بنظامين من الأشياء، يعود بها إلى قدر عالٍ من المثالية والنقاء التاريخي لعصر النبوة وكذلك يرمي إلى التّقدم إلى مستقبل مضيء معنيّ بتجديد الإيمان أكثر من المحافظة على الطاعات.

على أساس هذه الرؤية يقول فوكو إنّه وبالتوافق «مع دين خلّاق كالإسلام، يبدو لي أن التشكيك في مسألة الفهم الحرفي للشرع أمر جوهري. كانت الثورة إذن مجرد فرصة سانحة لاستعمال البنى الدينية كمصدر للإبداع السياسي. وعلى هذا الأساس نفهم سبب خروج الشعب بهذا الإصرار كلّه على أمر غير معروف لدى المراقبين، لكن وكما يؤكد فوكو يومها بأنه كان في عقولهم أشياء أخرى غير تلك الصيغ كما في قلوبهم أشياء أخرى أيضًا». لقد كانت تلك فرصة لفتح بعد روحي للسياسة وذلك هو ما سمّاه فوكو بقدر إيران الغريب. هذا البلد الذي اخترع مفهوم الدولة الذي سيمنح الشعب نموذجها للإسلام. لكن الشعب سيشتقّ من هذا الإسلام نفسه «دينًا أعطاه مصادر لا تنتهي لمقاومة استبداد الدولة. فهل يمكن للمرء أن يعثر في هذه

الإرادة الراغبة بـ«حكومة إسلامية» على مصالحة، على تناقض، أم على عتبة شيء جديد؟»[1].

خصائص ثورة وثائر

إذا كان الفكر الثّوري هو أحد أبرز معالم الخطاب التجديدي والاجتهادي عند السيد علي الخامنئي، فإنّ لهذا المعلم قيدًا يميّزه عن سائر أجناس الفكر الثوري الأخرى. ثمة ما يميّز الفكر الثوري عن الفكر غير الثوري، وثمة ما يميّز الفكر الثوري عند السيد الخامنئي عن غيره من الفكر الثوري. وهذا التّميّز هو الذي أثار انتباه دارسي الثورة الإيرانية كما رأينا مع ميشيل فوكو الذي اعتبر سمة الرّوحانية سمة مميّزة للثورة الإسلامية في إيران. علينا إذن بعد هذا كلّه أن لا نستسلم للبساطة في الحديث عن الثورة، بينما هي أعقد الظواهر السياسية والتاريخية على الإطلاق. ففي مراحل التاريخ كلّها كانت تحدث في هذا العالم منعطفات على أسس ثورية. لكن لا أحد من تلك الثورات لم يصنع لنفسه نموذجه الخاص في صميم المشترك الإنساني في سنّة التغيير التي لن تجد لها تحويلًا.

فالحديث عن ما به الاشتراك في الثورات سابق في اهتمام المراقبين، عامر في كنانيش الأدباء. لكن ما به امتيازها عصيّ على القريحة مستصعب على اليراع. واعتقادنا أن هاهنا تكمن كبرى أسرار الخصوصية التي تصنع في العادة من المشترك إنجازها الخاص. وكما تتمتع المجتمعات والدول والحقب التاريخية بخصوصيات كثيرة، فإن الحدث الثوري في تفاصيله

---

(1) اعتمدنا في هذه المقتطفات كلها على:

ـ نشرت لأول مرة في الأعداد 16ـ22، 1978 من مجلة الأوبصيرفاتور: Le Nouvel Observateur.

ـ قراءة في كتاب فوكو: **الجنوسة والثورة الإيرانية**: مقال جانيت آفاري وكيفن آندرسون: (www. wpunj. edu).

اليومية وفي علاقة المجتمع بسياساته وسلوك أبنائه ومنظومة قيمه يضعنا أمام اشتراطات لا يتعدّى حدودها إلا القوم المخطئون. فالعمومات كالكليات حقائق ذهنية إن شئت تشخيصها في الواقع لا بد من أن تلبسها لبوس الخصوصية وتدنيها من عالم «اللّابشرط» أو «بشرط لا» إلى أحياز «بشرط» لتتعرّف آنذاك على ملامحها وجسمها التعليمي. وهكذا هو حال الثورة في جدل المعنى الكلّي والخاص. وتظهر ملامح هذه الخصوصية في المواقف والخطاب، عندما تنطح ثورة ثورة أخرى لأسباب تتعلق بطبيعة الخطاب ومنظومة القيم المحدّدة له. وحينما ولدت الثورة الإيرانية رفعت شعار: «لا شرقية ولا غربية» عاليًا فكان ميسمًا خاصًّا بها غير مسبوق في سائر الثورات التي حدثت في حمأة الحرب الباردة. وقد كان الأمر يتعلق بدولتين تتحكّمان بمقدرات العالم بأسره وبمصيره؛ نتيجة كونهما قوتين نشأتا على خلفية ثورة كذلك، أعني: الثورة الأمريكية والثورة الروسية.

النكتة اللغوية: بين العربية والفارسية وسوء الفهم الكبير

الحديث هنا عن العربية، وإن أدمجناه في سياق يبدو للوهلة الأولى غير ذي صلة، له ثلاثة أهداف في معالجتنا هذه. فمن جهة يتعلق بخطورة التقارب في اللغة على مستوى التواصل إذا تُرك الأمر للعفوية والارتجال. فيصبح الاقتراب اللغوي مع الإهمال التّواصلي أخطر من الابتعاد اللغوي مع العناية التواصلية. لك إذن أن تحصي عدد موارد سوء الفهم الكبير بين العرب وإيران بسبب هياج اللغة ومنزلق المشترك اللّفظي. لا سيما حينما يفهم العربي أو الفارسي اللفظة المشتركة ضمن رموزه ومعجمه اللغوي الخاص. إذ إن بيان المائز في معنى الثورة هنا يعكس أسباب مناهضة الغرب لها. وهو المائز الذي يفصل بين موقف الغربيين ومواقف العرب أيضًا. ومن جهة أخرى لإبراز مدى إتقان السيد القائد اللغة العربية ضمن جملة المهارات التي يتمتع بها وتثري تجربته العلمية والفنّي. وثالثًا وهو بيت القصيد، استكمالًا لمسألة النموذج الإرشادي وتشريح مائز الخطاب الثوري في التجربة الإيرانية عن

سائر الثورات التي تشترك معها في قوة الحدث وفعاليته وانعكاساته التغييرية في المجتمع والتاريخ.

كثيرون وأنا منهم قد يصابون برهاب تعلّم اللغة الفارسية، لأسباب تتعلق بطبيعة هذه اللغة نفسها. فالفارسية المعاصرة التي لا تختلف عن العربية في أزيد من 90 في المئة من مفرداتها إلّا بتراكيبها، تفرض على متعلمها العربي أن لا يستسلم لهذا السطح اللغوي المورفولوجي الخادع، لأنه سيكتشف أنه ليس أمام عربية منطوقة بلسان آخر؛ بل أمام لغة أخرى قائمة بذاتها ـ حتى وهي تشارك العربية ألفاظها ـ متحركة داخل محيط سوسيو ـ لساني مؤطّر بخبرات ذوقية مختلفة. ويمكنني القول إن شدّة الاستبدال الذي تتمتع به الألفاظ ذات الأصل العربي في اللغة الفارسية المعاصرة تفوق الاستبدال الذي تتمتع به الألفاظ ذات الأصل الفارسي في اللغة العربية القديمة. وإذا حدث أن تغيّرت معاني تلك الألفاظ ذات المنشأ الفارسي في العربية فالسبب هو أن المعجم الفارسي هو من كان قد ابتعد عن معانيها التواضعية؛ ما يعني أن المعاني العربية للألفاظ الفارسية تعبّر عن تاريخ اللغة الفارسية بينما المعاني الفارسية للألفاظ ذات الأصل العربي تعبر عن تطور اللغة الفارسية؛ ذلك لأن المقابسات اللسانية لا تقف عند أوضاعها المعجمية الجامدة؛ بل تخضع إلى عمليات تكييف وتوليد وتحريف مستمرة، بوصف الألفاظ ليست كائنات معجمية ثابتة؛ بل هي كيانات سوسيو لسانية متحركة. إن ما يبدو من اشتراك في الألفاظ يضعك على مسافة أبعد من أيّ لغة لا تحرز هذا الاشتراك. فأنت أمام شكل من المشترك اللفظي بين لغتين ليس إلّا. وهذا ما يستوجب منسوبًا أعلى من الحذر. وقد وقفنا على الكثير من المحاذير التي يسببّها ثقل المشترك اللفظي بين اللغتين، مما قد يساهم أحيانًا في نزاعات سياسية واستراتيجية، فضلًا عن النزاعات الثقافية والفردية بين العرب والإيرانيين.

وحتى لا نغوص في تفاصيل صور النزاع اللغوي الذي تثيره هذه النكتة التي قلّما يسلّط عليها الضوء، فإنني أعتقد أن جانبًا مهمًّا من هذا هو ما دفع

الإمام الراحل الإمام الخميني (ره)، على الرغم من إتقانه اللغة العربية نحوًا وبلاغة حتى إنه وضع شروحًا بالعربية على متون متخصّصة مثل كتاب الفصوص (شرح القيصري) وغيره، أن يطلب من أستاذه يوم كان لا زال طالبًا، بأن ينصح المشايخ الطلاب من عدم الحديث بالعربية في الأماكن العامة. كان هذا احتياطًا منه لازَمَه حتى في عزّ القيادة الثورية للجمهورية الإسلامية، لأسباب قد نفسّرها بكونها تتعلق بجوانب السمت والمروءة الواجبين في حقّ المشايخ والعلماء، بعد أن أدرك بأذنه الموسيقية اختلاف الأصوات والمخارج بين الناطق العربي للعربية والناطق الفارسي للعربية، وهو ما يصرف مظاهر الجدّية عن العربية المنطوقة بلكنة فارسية. ولكننا نضيف إليها خطر النزاع حول المعاني التي يخلقها اللفظ المشترك بين اللغتين. فلقد أكسبت الفارسية الألفاظ العربية المستعارة معاني استبدالية جديدة وأخضعتها لمنطق توليدي مختلف ومعاني تعيّنية شتّى؛ ما جعل بعضها يؤدي أحيانًا نقيض أصولها الأولى. إذا كانت اللغة العربية تطوّرت بفعل التّعيّن والاستبدال والتداول، فأحرى بذلك أن يحدث في اللغات التي أقبست لها ألفاظها. هذا حدّ ما قد ينجم من المشترك اللفظي بين اللغتين من مخاطر تواصلية.

أما من ناحية السيد القائد، فإنه يشكّل الاستثناء القليل في إيران من حيث إلمامه وتذوّقه العربية لغة وأدبًا. وما ذكرناه من محاذير ليس لا ينطبق على مثال السيد القائد فحسب؛ بل إن هذا الأخير هو صاحب ذوق ونطق عربيين يروقان للسمّيعة العرب. ويكفي أن الجميع أنصت لخطبته عشية انتصار الشعب المصري في إسقاط نظام حسني مبارك، وكيف أنه لم يكن فقط يجيد العربية؛ بل كان يحسن انتقاء الكلمات واستعمالها بجمالية في الإنشاء والتجويد. ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ اهتمامًا بهذا القدر من التمجيد والتذوق العربي نتج عن انفتاح مبكر للسيد القائد على أعمال الشهيد سيد قطب التي ـ فضلًا عما احتوت عليه من معالم فكرية كان لها عظيم الأثر على الفكر الإسلامي المعاصر ـ شكّلت رافدًا أدبيًّا نوعيًّا. فقد كان سيد قطب

قبل انخراطه في تنظيم الإخوان المسلمين وبعده أديبًا مرهف الشعور وناقدًا كبيرًا، وريثًا لأبرز أدباء عصره وفي مقدمتهم أستاذه عباس محمود العقاد. وكان السيد القائد في بداية العمل الثوري قد بادر إلى ترجمة بعض أعمال سيد قطب إلى اللغة الفارسية مثل بعض تفسير «في ظلال القرآن» وكتاب «المستقبل لهذا الدين».

لا زلنا نعتقد أن الانفتاح على أعمال سيد قطب حتى في المحيط العربي يترك تصميمه الأدبي على الشخص العربي ويميزه عن أقرانه، فماذا نتوقّع إن كانت هذه العلاقة قد تحققت بين شخصية من إيران وأخرى من البلاد العربية، جمعت بينهما الثورة والأدب. ونضيف إلى هذا شيئًا قلّما انتبه إليه المراقبون أيضًا؛ وهو أن العربية حينما ينطقها أهل فارس مع إتقان لها في التعبير والنطق تصبح أفضل من العربية كما ينطق بها العربي. إنها تضيف أجمل ما في الفارسية من تموسق، لا سيما في جمالية التفخيم الفارسي لبعض الألفاظ. وهنا يبدو المقتل حينما يضغط الفارسي بعض الحروف العربية التي تقتضي مدًّا أو ترقيق بعضها الذي يقتضي تفخيمًا. أما التفخيم الفارسي حتى لو كان في غير محلّه حسب التجويد العربي فهو جميل غير منفّر. أي أن تفخيم ما لم يفخّم عربيًّا كاشف عن عجمة في اللسان، بينما ترقيق المفخّم ليس فقط كاشفًا عن العجمة؛ بل مزعجًا ومنفّرًا. وعند توفّر النطق الفارسي الأجود بالعربية نستطيع القول إن أجمل من نطق العربية من العجم هم الفرس.

الثورة بين المعنيين العربي والفارسي

نعود إلى أصل الموضوع لاستكمال حديثنا عن ما يميز خطاب الثورة هاهنا عن سائر الخطابات الثورية. نفهم هنا سبب إقحامنا النكتة اللغوية في سياق الحديث عن النموذج الإرشادي الذي حدّدناه في مفهوم «الثورة»، وكان لزامًا علينا تمييز هذا المفهوم عن نظائره في سائر الاستعمالات. فنقول: إننا حينما نستعمل كلمة ثورة، إنما نستعمل لفظة مستحدثة المفهوم،

قديمة المعنى لا توجد في الاستعمال الفارسي وجودها في اللسان العربي. وهذا يكفي للتدليل على أنها حتى في استعمالها العربي هي حديثة التداول بعد أن انتهى عهد المقابسات العربية ـ الفارسية على مستوى التأثير والتأثر اللغويين. ولعله من حسن المفارقة أن الثورة بالمعنى العربي ليست متداولة عند الثوار الإيرانيين. إن هؤلاء يطلقون بدلًا عنها عبارة «انقلاب». ويحرّفها النطق الإيراني لتصبح: انغلاب. ثم تعود وترخي بظلال المعنى على المستمع العربي فتحيل بحسب وضعها الذي آلت إليه بقوة مخارج الألفاظ إلى معنى الغلب والانغلاب. أي أن الثورة مساوقة لمفهومي «الغلب» و«الغلبة»، الثورة غلبة وكذلك هو حال الفكر السلطاني العربي عبر تاريخ من الغلب والغلبة مرتبط بتاريخ التّسلط والطغيان، لا يقلّ خطورة عن معنى الانقلاب في التجارب السياسية الحديثة، حيث يعمل مجموعة من العسكريين على الانقضاض على السلطة بقوة السلاح وعلى حين غفلة من الشعب والنظام. وهذا المعنى لا يحضر إلا عند المستمع العربي ولا علاقة له بالمعنى الفارسي إن في معنى الانغلاب (نطقًا) أو معنى الانقلاب (كتابة).

إذا أردنا التعاطي مع المنطوق لا المكتوب، يحيل الانغلاب والغلب على التسلط والطغيان كما يحيل الانقلاب على التآمر والاستبداد. وإن اكتفينا بالإحالة اللغوية المحضة، قلنا إنه ثأر وانتقام بما يحيل على العصبية. بينما الإيرانيون يطلقون على هذا النوع من تغيير النظام، أي الانقلاب بمدلوله العربي: كودتا، أي (coup d'etat) وهي كلمة فرنسية محضة. إذن بات واضحًا أن الثورة عند الإيرانيين انقلاب، والانقلاب عندهم هو كوديتا. إذا ابتعدنا قليلًا عن تداعيات سوء الفهم الكبير الذي دمغ العلاقة بين إيران وبعض البلاد العربية، سنكتشف أن جذر المشكلة كان لفظيًا عزّز من الشكوك، وساهم في خلق مناخ سلبي لا زالت آثاره سارية وتتكرر على الرغم من تغيّر الأحوال ومرّ السنين. وعلى الرغم من أن الإيرانيين لم يحدثوا انقلابًا بالمعنى الذي تفيده العبارة عربيًا على الشّاه؛ بل حدث ذلك تلقائيًا على إثر ثورة شعبية إجماعية، فإن الحديث عن تصدير الثورة حتى في

بداية انتصارها لم يفهم منه ثورة أفكار ومفاهيم وثقافة وتحرر؛ بل فهم منه حصريًّا معنى تصدير الانقلابات. وعمليًّا كان بعض النظم العربية يبحث عن آثار تسرب تكرار مثال الثورة الإيرانية في تنظيمات وشخصيات متآمرة أو تسعى لتحقيق انقلابات ولم تكن تهتم بصيرورة فكر ثوري متدفق.

ما لم يفهمه العرب أن الثورة الإيرانية لم تكن انقلابًا تآمريًّا؛ بل ثورة شعبية عارمة فَقَد فيها النظام الدكتاتوري البائد عناصر البقاء كلّها. وما لم يفهمه الإيرانيون هو أن الثورة لم تعد تخيف العرب؛ بل لا زالوا يستعملونها مشرقًا ومغربًا، حكّامًا وشعوبًا، ويعبّرون بها عن كل تغيير عميق أو شكلي أو حتى عصبي، غير أنّ أخشى ما يخشونه هو الانقلاب والتّآمر. فحينما يقولون تصدير الثورة يفهمون منه في سياقه تصدير الانقلابات. فالثورة ترخي بظلالها على من حولها بصورة عفوية وحتمية، بينما الانقلاب افتعال بمدلوله العربي. لذا كان من أوجب الواجبات أن تتسلّح الدبلوماسية الإيرانية في المجال العربي بمختصّين في الألسنية العربية والفارسية، ولا يكفي مجرد معرفة الفروق اللفظية بين لغتين تشابهت ألفاظها واختلفت معانيها.

في معنى الثورة أو الاستثناء الثوري

بقدر ما شكّلت الثورات رافعة الأمم للانعتاق من أسر الاستعباد والتخلف، بقدر ما التبس مفهومها وتنوّعت فلسفاتها. وقد بدا واضحًا أن قوة الاستبداد وغلوّه هما من يحدد حدّة الثورة وعنفها. وفي تاريخ النوع عرفت الأمم حالات من الانزلاق أدّت إلى حالة من الرفضوية العارمة لأشكال المؤسسة كلّها بما في ذلك أصل الدولة والحكومة. عرفت الفوضوية في العصر الحديث ظاهرة العدمية والثورة الدائمة التي عانقت مفهوم الفوضى إلى حدّ التّنكر للدولة. كان السيد علي الخامنئي كما سبق معنا ضد التخريب والفوضى. وقد كان ذلك سبب تعديل موقفه من مجموعة مصدّق منذ دخلوا في موجة التخريب والفوضى. ولا تقف الفوضوية عند نبذ الدّولة وحدها؛ بل أضافت إليها نبذ الثّورة التي تنتهي بتثبيت أركان الدّولة. هاهنا

حصل ويحصل سوء الفهم الكبير. في كتابها «الثورة» تعيدنا حنّة أرندت إلى منشإ هذا المفهوم، في أصل استعماله الفلكي كما عند كوبيرنيكوس وقبله بوليبيوس. وذلك قبل استعماله على نحو التّشبيه في المجال السياسي في القرن السابع عشر. بهذا المعنى كان مراد الثّورة هنا كما في مجال الفلك يشير إلى نظام الدوران والسير المرسوم للنجوم والكواكب ضمن مداراتها المحدّدة. كل شيء يوحي هنا بالثبات والتكرار. وكذلك في المجال السياسي يشير الأمر إلى تكرار السلطة بواسطة القوة نفسها. نزول مفهوم الثورة من السماء إلى الأرض بتعبير حنا أرندت، جعلها تأخذ معنًى أكثر ارتباكًا ومجازًا في حقل السياسة[1].

لم تعد الثورة تتمتّع بالوضوح نفسه؛ لذا لا مجال لإدراك فحواها إلّا بعد بروز معالمها على الأرض. لقد تربّصت الفوضوية بكل فكر ثوري بما في ذلك الثورتين الفرنسية والروسية. ولو تأمّلنا قليلًا في صيرورة الأوضاع غداة الثورة الإسلامية في إيران لوقفنا على مناحي عدّة من مظاهر الفوضوية التي شكّلت التّحدّي الثاني للثّورة. وحتى الآن لم تنجز أي دراسة حول هذا الجانب مع أنه يعدّ من أكثر الجوانب استحقاقًا للدراسة. يكفي أنّنا أسأنا قراءة المشهد تحت تأثير الأحكام المسبقة لخصوم اختزلوها في أحكام تمامًا كما فعلوا إزاء الثّورة الفرنسية. وإذا كانت هذه الأخيرة قد استسلمت للتّيّار الفوضوي، فإنّ ما جرى في إيران هو العكس تماما، لقد كانت الثورة مزدوجة الأداء؛ ذلك لأنها انتصرت على الفوضوية في وقت مبكّر. غير أنها الجانب الأكثر غموضًا في تجربة الثورة الإسلامية في إيران، لأن خصومها اعتبروا ما كان مقاومة ضدّ سيادة الفوضوية، مجرد تجسيد للعبارة الشعرية، إنّ الثورة تأكل أبناءها. إنّنا لن نفهم حقيقة الأحداث حينئذ إلّا في ضوء مقاربة لجدلية الثورة والفوضى. وقد كان الإمام الخميني رجل ثورة بالمعنى الواضح للعبارة؛ الثورة التي تصنع دولة قويّة ومستقرّة. وتعتبر ولاية الفقيه الأرضية الفقهية لوجوب إقامة الدّولة وحفظ النظام؛ لذا فقط ندرك سبب

(1) حنا أرندت، في الثورة، ص57_58.

السياسة الحاسمة للإمام الخميني إزاء أشكال من الفوضوية التي أدت إلى جنوح الكثير من الأطراف إلى إعمال العنف والتخريب طريقًا في الثورة وعدم منح أهمية للدولة ومكانتها.

ثورة من أجل الدّولة

وغير بعيد عن ذلك ما عرفه العالم الإسلامي على أثر النزاع التاريخي حول السلطة من إفراز ظواهر سياسية من هذا القبيل. فالفوضوية تلازم الثورة؛ بل إنّ نجاح الثورة يكمن في مدى قدرتها على النجاح في اختبار تحدّي الفوضوية. يمكننا الحديث عن شكلين من ردود الفعل تلك، مما عرفه تاريخنا الإسلامي:

1 ـ موقف الخوارج أو مواجهة الدولة.

2 ـ موقف العزوف والاستقالة السياسية والانتظار السلبي.

أمام إصرار عنيد على الظفر بالسلطة بقوة الغلبة وانعدام الشرعية، تولّد موقف رافض لحكومة البشر تحت ذريعة أن لا حكم إلّا لله. في تلك الأثناء كانت الشبهة فكرية عند الخوارج؛ لذا نهى الإمام علي عن محاربتهم من بعده، بينما حاربهم بالقدر الذي يتحقق معه الردع عن استعمالهم العنف في فرض أفكارهم. وبات واضحًا حسب تعليل الإمام علي، أنهم طلبوا الحق فأخطأوه بخلاف من طلب الباطل فأصابه. اعتبر يومها علي بن أبي طالب أن معركته الاستراتيجية هي مع من يطلب الباطل وليست مع من أخطأ الطريق إلى الحق مع ثبوت النية. ويكشف هذا الموقف عن أن الفوضوية ليس منشؤها بالضرورة نزعة تآمرية وفساد في النوايا؛ بل قد تكون النشأة مبدئية ناتجة عن خطإٍ في التفكير وغلط في التقدير ولحظة من لحظات الوعي الشقي.

ومن هنا كان الفوضويون عبر التاريخ مبدئيين في المنشإ. وهنا تتحمل الثورة مواجهة مزدوجة أو لنقل ممانعة مزدوجة، إحداهما ضد خصوم الثورة المبدئيين والأخرى ضد منحرفي الثورة المبدئيين. هنا تنهج الثورة

نهجها التواسطي بين نزعتين كلاهما يشكّلان خطرًا موضوعيًا على الثورة: خطرًا داخليًا (مثال الخوارج والمستقيلون والفوضويون) وخطر خارجي (خصوم الثورة عمومًا). وليس غريبًا أن أصل الخوارج الأُوَل خرجوا من معسكر علي بن أبي طالب الذي لم يجارهم في غلوهم في إعلان الثورة على مقومات الدولة وشروطها وإكراهاتها -لا سيما في مسألة التزام التحكيم- فجاءت ردود فعلهم فظّة وقد خامرهم الوعي الشقي فنبذوا التزاماتهم كلّها وخرجوا عن الشرعية ملتمسين حكمًا خالصًا لله. لكن كان موقف علي بن أبي طالب بالغ المعنى حينما قال لهم: إنها كلمة حق يراد بها باطل؛ ذلك بأنه لم يخالفهم في أصل المسألة، حيث لا خلاف حول: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1]، لكن وكما نبّههم: هم يقولون لا إمرة وقد علموا أنه لا بد من أمير برّ أو فاجر. فعلي بن أبي طالب الذي جسّد مثال الأحرار والثوار كان يتحرك ضمن منظور دقيق للصراع، يستحضر قضية المؤسسات ومفهوم الدولة والإمارة. هكذا انطلق الخوارج وهم تيار الفوضوية في الإسلام لمحاربة المؤسسات والتحريض على مبدإ الدولة حيث اعتبروا قيامها في الاجتماع الاسلامي غير ضروري.

ومثل هذا المنظور السياسي هو ما يفسّر جنوح الإمام علي وبنيه للدخول في مفاوضات وتسويات لصالح الدولة والاستقرار عند الاقتضاء. فلقد طالب الإمام الحسين وهو محاصر بين النواويس وكربلاء قومه بأن يخلّوا سبيله ليلتحق بثغر من الثغور للقيام بواجبه كجندي لحماية دولة الإسلام، كما لا يزال الشيعة يقرأون للإمام زين العابدين بن الحسين دعاء أهل الثغور الذي يؤكّد على مركزية الدولة وأهمية المؤسسية في الاجتماع السياسي الإسلامي. غير أنه حدث أن طال أمد القمع والاستبداد، فحوصر الأئمة أيّما حصار حتى ظنهم شيعتهم أنهم لا يرون تصديًا للشأن العام ولا يخوضون في قضايا الحكومة، فأصبحت الدولة أمرًا غير مدرج في مطالبهم فقلّصوا

(1) سورة الأنعام: الآية 57.

من صلاحية فقهائهم وارتضوا لهم أدوارًا لا تتعدى مسائل الحسبة والقضاء والأحوال الشخصية عند الاقتضاء، ثم تنامت فكرة الانتظار السلبي حتى فسدت الأوطان واستبدّت الحكومات واستفحل الطغيان. وقد رأينا في فترة المشروطة ذلك الجدل الذي حدث حول المسألة الدستورية التي اعتبرها بعضٌ خروجًا عن مقتضى الشرع المقدس. والفرق بين موقف الخوارج وموقف أهل الانتظار هنا واضح في خصوص نبذ الدولة. ففي الموقف الأول تكون الحكومة لله لكنهم نفوا أصل الإمرة، بينما في الموقف الثاني علّق آمر الدولة على المعصوم فقط، فليس إلّا دولة المعصوم وغيرها لا مشروعية لها. في المثال الثاني لم يهتم فقهاء الشيعة من تيار الانتظار السلبي بعدالة الدولة والنضال من أجل تحقيق حدّ أدنى من مكتسبات التحرر والعدالة. إنهم يعيشون في الدولة بكيانهم لكنهم لا يعاشرونها بقلوبهم ونواياهم. وهؤلاء خفف من خطورتهم أنهم لا يحملون مشروعًا سياسيًّا غير الانتظار ولا ينخرطون في تآمر على الدول لأن ليس في نظرهم في قنافذ السياسة أملس.

يمكننا اعتبار الضرب الثاني من الفوضوية: الفوضوية السلبية؛ أي الفوضوية التي لا تدعو إلى الثورة ونبذ المؤسسات، لكنها لا تؤمن بها إلا في حدود حفظ النظام العام. وهذا المبدأ لا يفترض شروطًا حول ما اذا كان النظام العام يشترط قدرًا من التحرر والعدل وما شابه؛ بل ما دامت الدول قائمة فذلك هو الحد المشروع في نظرهم من حفظ النظام العام.

الثورة الإيرانية في مواجهة الفوضوية

بدأت محنة الثورة الإيرانية منذ انطلاقتها حينما رفض عدد من الفقهاء مبدأ الانخراط في الثورة من منطلق أن هذا ليس شأنهم، ليس لعلماء الدين فحسب؛ بل للاجتماع السياسي الإسلامي زمن الغيبة وفق المنظور العقدي والفقهي الذي يرونه. ومرة أخرى عاد النزاع ذاته الذي واجه موقف الميرزا النائيني في مطلع القرن الماضي بمناسبة تأييد المشروطة في كتابه التاريخي «تنبيه الأمة وتنزيه الملة». هذه المرة بدا أن الإمام الخميني أكثر استيعابًا

لمعضلة الفكر السياسي الإسلامي وأعمق تحليلًا للعقل السياسي الشيعي والأعرف بأدوائه وطرق علاجه. وقد وجد أن ثمة عائقًا فكريًا عقديًا وفقهيًا شلّ كل مبادرة سياسية عن القوى الروحية في المجتمع الشيعي باتجاه التغيير السياسي.

ولقد استفاد كثيرًا من تداعيات الموقف السلبي من المشروطة كما وجد ضعفًا كبيرًا في طريقة تدبير النائيني لفكرة دعم الدستور، إذ بدا واضحًا أن موقف النائيني الذي أجبر على التخلي عنه بمجرد أن أصبح مرجعًا، كان موقفًا سلبيًا يقوم على تأييد وثيقة دستورية ولم يكن موقفًا ايجابيًا يعمل على تطوير نظرية في الحكم. فاختار أن يقتحم العقل السياسي الشيعي بمحاولة اجتهادية من داخل مرجعيته العقدية والفقهية لإجبار الشيعة على الالتفات لأهمية الحكومة وتحمل مسؤولياتهم التاريخية بهذا الاتجاه. تلازمت ثورة الإمام الخميني مع نبذ موقف الفوضوية بشقيها الخوارجي والانتظاري. وقد واجه الاتجاهين معًا: اتجاه الانتظار، وقد نازله فقهيًا وفكريًا، حيث وجد في ولاية الفقيه مخرجًا لنظرية الحكومة الإسلامية، ما أدى إلى اختراق حالة الانتظار السلبي وجعل الشيعة يعيشون عصرهم بشروطه الممكنة في سياق من الانتظار الإيجابي؛ بل لا ننسى أنه بفضل هذه الوثبة بات حتى أولئك الذين يرفضون ولاية الفقيه أكثر جرأة للخروج من انتظاريتهم السلبية للدعوة إلى حكومة مدنيّة ديمقراطية، أي من كانوا يعارضون النائيني زمن المشروطة أصبحوا بعد فكرة ولاية الفقيه يقبلون بها كما لو كانت مسألة بديهيّة، حتى إنهم بارزوا ولاية الفقيه بالحكومة المدنية بعد أن كانوا يرفضون أصل الحكومة في زمن الغيبة ويقبلون بما يكفي لحفظ النظام العام حتى لو تعلق الأمر بالمستبدة.

لقد أخرج الخميني الشيعة من صمتهم السياسي وانتظاريتهم السلبية وفرض عليهم أن يختاروا إما ولاية الفقيه أو غيرها، لكن لا وجود للعدميّة السياسية بعد الثورة، لهذا نعتقد أن المسألة هنا تفوق النقاش حول ولاية الفقيه؛ بل تتعلّق بنهضة سياسية للإمام الخميني أعادت الإيجابية ومفهوم التصدي في مجال الإسلام الشيعي؛ لا بل حتى في سائر البلاد الإسلامية،

وجدت نفسها مجبرة على تطوير مفاهيم في الفكر السياسي إثر تداعيات الثورة والجدل الذي أحاط بنموذجها السياسي، أي إن الفضل يعود إلى الإمـام الخميني في هذا الجدل كلّه الذي اقتحم الشيعة عقبته باجتهاد واختلاف. لقد فجّرت ولاية الفقيه تحديًا لا يمكن نبذه بسهولة نظرًا إلى تأسّسه على مقدمات فقهية يصعب استئصالها أو اجتثاثها. فلا ننسى أنه حينما كان التفاعل قائمًا بين أشكال التصور الإسلامي للحكومة كانت هذه التخريجة تستهدف حل مسألة القيادة في الحكومة الإسلامية. كما سعت لحلّ معضلة العزوف السياسي في الاجتماع الشيعي التاريخي. لم تكن ولاية الفقيه حكومة حالمة؛ بل هي حكومة الإمكان المتحقّق في مسار انتظاري إيجابي يحرص على تحقيق الحد الممكن من العدالة والتحرر. إنها إذن تضعنا أمام واحدة من خصائص الثورة التي يُعتبر السيد القائد أحد أبرز أركانها الذين ساهموا في تكريس خصائصها. فبالنسبة إلى ولاية الفقيه لا بد من أن نذكّر بأن الأمر لا يقف عند النبوغ الفقهي والحدس السياسي عند الإمام الراحل حينما سعى إلى تأصيلها فقهيًّا وعقديًّا من موقعية اجتهادية وهذا ليس بالأمر السهل؛ بل الأمر يبتعد بنا قليلًا لنتحدّث عن المتلقّي الأول لهذا المشروع، كيف اعتقد به في زمن كان يصعب فيه تبنّي مثل هذه المقولة لا سيما في فترة لم يكن لصاحب المشروع المذكور سلطة.

كان السيد القائد يومها ممن اقتنع بالمشروع ودعـا له وساهم في تكريسه وناضل في طريقه بلا هوادة. إنه شريك في الدعوة للفكرة وشريك في التأسيس. أحيانًا يكون من السهل أن نتصوّر كيف تفتّقت ذهنية الإمام الراحل لتأصيل الفكرة، بينما عادة ننسى أن نتصور البيئة والسياق الذي تمّ فيهما الاعتقاد الأول بهذه الفكرة. لا ننسى أنها فكرة جديدة وصادمة أيضًا في زمن محكوم بالخمول الفكري والسلبية السياسية. نحن تعرّفنا إلى فكرة ولاية الفقيه بعد أن أصبح لها دولة ورجال، جولة وصولة. بينما أمثال السيد القائد هو في طليعة من تعرّف إليها وآمن بها يوم كان السياق متخمًا بالسجون والمهاجر والمواجهات وانحسار الآفاق وليس ذلك إلّا لقوة الإيمان وصلابة المعتقد.

في نظرية ولاية الفقيه

تضعنا قضية ولاية الفقيه أمام حقيقتين: الأولى تتعلّق بأننا أمام ثورة فقيه ملهم بحركة الشعب كما ألهم الشعب بروح الفقيه. والثانية تتعلق بكونها ثورة جرت على أساس بلوغ الدولة واستقرارها. فلقد تمّ تفصيل أمر الحكومة وفلسفتها وتحديد خصائص القيادة فيها قبل حدوثها. فليست إذن الثورة هي من أنجز الفقيه؛ بل الفقيه هو من أنجز الثورة. ومن تداعيات هذا الأمر أن الفقيه حينما يكون فقيهًا فهو يُجري عوائده في الاجتهاد على مضمونها، ويحمّلها من الاجتهادية ما يحمّلها الفقه نفسه. إنها ثورة فقيه ترتبت عليها ثورة فقه وفقه للثورة. فما إن نجحت الثورة حتى انطلقت عملية الاجتهاد في مجالٍ ظلَّ منيعًا ممتنعًا عن الاجتهاد، ألا وهو فقه الاجتماع السياسي. فاقتحام الفقيه للسياسية هنا فرض شكلاً من الاجتهاد الفقهي وتوسيع مجالاته لتتجاوز الأحكام التقليدية للفقه. هنا سوف نقف على آراء فقهية للسيد القائد في السياسة والمجتمع والأدب والتاريخ والفن؛ بل حينما نتحدّث عن مسألة الغزو الثقافي نقف على رؤى فقهية لا تقف عند الموقف الرفضوي والمزاجي والذوقي للثقافات المغايرة؛ بل عند رؤية قلّما حضرت حتى لدى المشاريع الإسلامية السابقة للثورة.

هنا تكمن خصوصية الثورة، من حيث إن قادتها فقهاء لا يصدرون الأحكام جزافًا؛ بل يصدرونها اجتهادًا. لكن ثمّة ما يقيّد هذه الاجتهادية، وهو كونها لا تشترط الفقه المحض بالأحكام التقليدية في التصدّي للقيادة؛ بل تشترط جملة من المهارات والعلوم الأخرى. فالجديد في خصائص ثورة الفقيه أن المتصدّي هو عارف بزمانه، متمكّن من ثقافة عصره ومعارفه. هكذا بات الحديث عن الفقيه نفسه يعرف تطورًا جديدًا يحمل ملامح ثورية تفرض على الفقيه التزامات بقدر ما تمنحه من صلاحيات وتجعله معنيًّا بشؤون الأمة وتفرض عليه واجب التصدي لقضاياها من دون مماطلة أو إهمال. بات الفقه والفقيه أمام محكّ التّحدي والمعاصرة. لنتذكّر أن الفقيه الذي يجب أن يتصدّى والمثال عن تلك الولاية التي تحدّث عنها الإمام

الخميني وعليها قام صرح نظام الجمهورية الإسلامية في إيران، هو فقيه عادل يحمل من خصائص العلم والتقوى والزهد ما يوفّر له مصداقية علمية وأخلاقية. ليس الفقه أو الفقيه من دون شرط هو من له شرعية التّصدي؛ بل إنه فقه متجدّد وفقيه متطور الرؤية، تصبح ولاية الفقيه تشترط الاجتهاد بمعنييه التقليدي والجديد. إن مجرد الاجتهاد على ما هو مسطرّ في شرائط المجتهدين لا يكفي. وكما عبّر الإمام الخميني: إنّ «الاجتهاد المتعارف في الحوزات لن يكون كافيًا لتحقيق ذلك»[1].

لا يرى السيد الخامنئي، وتأكيدًا على رؤية الإمام الخميني لمواصفات الفقيه المجتهد أن يكون جاهلًا بأمور زمانه. إن الفقيه المجتهد ليس هو من يمتلك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية فحسب؛ بل المجتهد الحقيقي في نظره من يملك؛ بل من واجبه إن أمكن ذلك تشكيل حكومة بما يقتضيه الأمر من إحاطة ومعرفة بملابسات قيامها. ومن هنا يرى السيد القائد أن أحدًا ما من المجتهدين لو ثبتت أعلميته بالعلوم المتعارفة كلها في الحوزات العلمية، ولم يكن له إلمام واجتهاد في القضايا الاجتماعية وقدرة على التّمييز بين الأصلح وغيره في أمور السياسة والاجتماع وافتقد للوعي السياسي ومعرفة زمانه، فلن يكون مجتهدًا في الأمور الحكومية ولا يكون قائدًا للمجتمع. إنّ المجتهد الحقيقي هو من يملك بهذا المعنى أن يقود مجتمعًا ويؤسس حكومة بحسب الإمكان.

إن ولاية الفقيه منحت شروطًا إضافية للفقيه، أو بتعبير أدقّ قيّدت معنى الفقيه، المجتهد لتجعل من الفقيه قائدًا بالقوّة أو بالفعل. فالفقيه هنا يجتهد في ضوء مقولتي الزمان والمكان ويدخلهما في الاعتبار الفقهي من جهة الموضوعات المتجدّدة. ومن هنا أهمية امتلاك الفقيه لملكة التّشخيص ومعرفة أمور الزمان لأهمية تشخيص الموضوع في العملية الاجتهادية. وهذا النوع من القيود يضعنا أمام شكل من فقه النّوازل ومقاصد الشريعة عادة ما

---

(1) انظر: علي الخامنئي، **الكلمات القصار**.

يتمّ التعبير عنه بفلسفة الفقه، وحكمة الشريعة، ومدخلية الزمان والمكان في الاستنباط، وأهمية الأحكام الثّانوية، وتغليب المصلحة الشرعية والعقلية في عملية الاجتهاد وما شابه. وكما يؤكّد السيد الخامنئي، فإنّ «المسائل التي ظهرت اليوم، تختلف عنها في الماضي، والاستنباط لأحكام الإسلام مختلف أيضًا»[1].

ولاية الفقيه: المنعطف والقطيعة

بعد إقرار ولاية الفقيه لم يعد الفقيه مجرد مستوعب للدرس الحوزوي، متسلّط على الفنون الضرورية لاستنباط الأحكام الشرعية فحسب؛ بل بات ضروريًّا استدخال عناصر جديدة في تعريف الفقيه المجتهد بوصفه مجتهدًا في سائر القضايا التي تمنحه قدرة على التشخيص الشامل والمتكامل لقضايا المجتمع. كما تفرض عليه شروطًا وصفات قيادية لا يمكن أن يوفّرها له شرط التّمكن من استنباط الأحكام من مواردها المقرّرة فقط. منحت ولاية الفقيه فهمًا جديدًا لدور الفقيه كما منحته صلاحيات قصوى في مجال الاجتهاد ومرونة واسعة في نطاق الأحكام الثّانوية. وقد حرّرت ولاية الفقيه العملية الاجتهادية من نطاقها الضيّق لتجعلها عملية مطلقة.

إنّ ولاية الفقيه المطلقة معناها الاجتهاد المطلق، إذا ما تفادينا التشويش المفهومي للعبارات التي عادة ما يفهمها غير أهل الاختصاص على أنها مجرد حقائق لغوية وليست اصطلاحية. وهذا ما فهمه الإمام الخميني من إطلاق ولاية الفقيه حينما قال إنّ ولاية الفقيه هبة إلهية للمسلمين. فقد ذكر ذلك في سياق جوابه للّذي سأله عن الطلاق وهل بإمكان المرأة أن تشترط في العقد على زوجها توكيلها بتطليق نفسها؟ وتعتبر هذه من المخارج الكبرى في فقه الطّلاق التي لا زالت تشكلّ تحدّيًا في مدوّنات الأحوال الشخصية. غير أنّ الإمام الخميني، وبناءً على ولاية الفقيه، اعتبر أنّ ذلك ليس حلًّا حقيقيًّا؛

---

(1) انظر: دار الولاية للثقافة والإعلام (إعداد)، مرجعية الإمام الخامنئي، ص4-11.

ذلك لأنّ ثمة نساء لم يشترطن ذلك في عقودهنّ، فهل سيحرمن من هذا التخريج؟! لذا اعتبر الإمام الخميني أن ولاية الفقيه تمنح للفقيه صلاحية التّدخل لتطليق الزّوجة من زوجها إذا ما ثبت ظلم في العلاقة الزّوجية أيًّا كان العقد وصفته. من هذا المنطلق اعتبرها هبة إلهية للمسلمين[1].

فولاية الفقيه تُدرَك أهميتها من خلال آثارها. وقد كانت أساسًا لتوسيع مفهوم الاجتهاد ومجاله. وما لا يدرك بالأحكام الأولية يمكن إدراكه بالأحكام الثّانوية. وما لا يدرك بولاية الفقيه المقيّدة قد يدرك بولاية الفقيه المطلقة. إن الفتوى ذاتها قد تصبح ذات قيمة ولايتية حينما تكون مقاصدها متعلقة بالدّولة نفسها باعتبارها التنظيم الأسمى. قد تكون الفتوى هاهنا ناظرة في أبعاد الإسلام الكلّية وليست محصورة في تفاصيل فرديّة. الفتوى بالنسبة إلى الولي الفقيه هي قضية معقّدة وذات أبعاد كونية تستدخل المحلي والإقليمي والدّولي وتعتبر العناصر البعيدة والقريبة كلّها في عملية الإفتاء. على أن حكاية الإطلاق والتّقييد هنا لا تشير إلى أن الفقيه هو فوق سلطة القانون؛ بل هو مقيّد كسائر المكلّفين والمواطنين بالشريعة والقانون. إنّ سلطته من سلطة الشريعة ودوره فيها استنباطي محض وهو عنوان تسلّط الأمة على نفسها من خلال كونه مجسّدًا لمثلها الأعلى في وجود الحكومة الإسلامية. فبالنّتيجة تكون الخيرة للشعب في اختيار الفقيه نفسه الذي ليس إلّا ابن الشعب والأمّة نفسها. وهذا واضح إذا ما نظرنا إلى المدارك المسندة لولاية الفقيه وصلاحياته من وجهة نظر فقهية وكذا صلاحياته بموجب الدستور.

لا مجال هنا للحديث عن تقابل ولاية الفقيه بولاية الأمة على نفسها كما نحا الكثيرون؛ بل ولاية الفقيه هي الضّامن لولاية الأمة على نفسها. فولاية الأمة على نفسها ليست مسألة فوضوية؛ بل هي قضية دولة وحكومة. إنّ معنى الولاية المطلقة هو ممارسة صلاحيات الحاكم كلّها بالفعل. وهي هنا ليست

---

(1) مالك مصطفى وهبي، **الفقيه والسلطة والأمّة**، ص370.

مطلقة بالمعنى الذي يشير إلى المستبدّة أو الثيوقراطية التي تتجاوز القانون. ولاية الفقيه في المنظور الفقهي هي: التزام بالقوانين يضمنها الفقيه الحاكم ويمارس بموجبها صلاحياته وليس معناها أنّ كل فقيه هو مطلق الولاية.

وهذه نكتة أحبّ أن أقف عندها بمزيد من التحقيق والتدقيق لأنّها في الغالب لم يُشَر إليها مع أنّ الإشارة إليها من شأنه رفع الكثير من الالتباس في المقام، ألا وهي أنّ ولاية الفقيه المطلقة لا تلغي ولاية الفقيه المقيّدة؛ ذلك لأنّ الولاية المقيّدة تمنح بمجرّد الاجتهاد. ولكن الولاية المطلقة لها علاقة بالحكم والصّلاحيات التي يمنحها الدستور نفسه للقائد وللشعب. فالفقيه دائمًا يمارس دوره في نطاق الولاية المقيّدة ما لم تصطدم بولاية الفقيه المطلقة التي مقتضاها منح الأولوية للأمة على الفرد، للصالح العام على الصالح الخاص، للدولة على الجماعة أو الفئة... كانت الكلمة الفصل في إقرار ولاية الفقيه هو الاستفتاء الشعبي حول الجمهورية الإسلامية. ومن هنا اعتبرها الإمام الخميني تجسيدًا لإرادة الشعب، حينما ناقش المخالفين قائلًا: «قلنا جمهورية إسلامية والشعب أراد ذلك بغالبية تقرب الاتفاق؛ لأنّ نسبة المخالفين كانت اثنين بالمئة»[1]. وقد تمّ الاستفتاء الشعبي وقتها دون أن تكون للفقهاء أيّ سلطة غير الموقعية الرمزية عند الشّعب.

ولاية الفقيه قضية دستورية أيضًا

ولاية الفقيه اجتهاد فقهي منح الفقيه، بوصفه حاكمًا لا بوصفه مواطنًا، سلطات تتناسب مع اختصاصاته؛ بل دستوريًا تعتبر ولاية الفقيه ضمانة لعمل السلطات الثلاثة والفصل بينها دون تناقض في أدائها؛ ذلك لأنها تشتغل تحت إشراف الولي الفقيه. والإشراف ليس التّسلط؛ بل هو شكل من الرقابة إن لم نقل الضمانة الدستورية لأداء المؤسسات يوجد لها نظير في الحكومات الديمقراطية جمهورية كانت أو ملكية. فرئيس السلطة التنفيذية يأتي بانتخابات شعبية كما هو حال السلطة النيابية. ويضمن الولي الفقيه

(1) المصدر نفسه، ص370.

استقلالية القضاء حيث من صلاحيته تعيين رئيس السلطة القضائية. ولا غرابة أن هذا في منظور الفقه الإسلامي تحصيل حاصل. فالولي الفقيه هو في الوقت ذاته قاض. وهذا لا يعني أنه يتحكّم في القضاء؛ بل يضمن عدم تأثّره بالسلطات الأُخرى ويضمن استقلاله. ولكنه كقاضٍ أعلى بقوة ولاية الفقيه يدرك أهمية استقلال القضاء، فلا هو يملك أن يجبر القاضي على الحكم نزولاً عند إرادته ولا القاضي سيقبل بذلك، لأن الجميع يدرك بداهة أن القضاء مرتبط بتسلط القانون والشريعة لا بسلطة الفقيه كفقيه.

السلطات الموسّعة للولي الفقيه ناظرة في موقعيته في الحكومة لا لأنه فقيه غير مبسوط اليد. وقيد الفقه هنا اختيار علمي يتعلّق بمن يحكم في المنظومة الإسلامية الشيعية التي ظلّت عازفة عن كل ما هو سياسي حتى واجهت إكراهات التسلط وتعسّف الاستبداد، فقررت الدخول السياسي والمشاركة في العملية السياسية بشكل تدريجي، بدأ بصورة محدودة مع الشيخ النائيني في ثورة المشروطة وانتهى بشكل كامل مع الإمام الخميني في الثورة الإسلامية. نظر الإمام الخميني في سلوك السلاطنة الذين حكموا إيران فوجد أنه ومنذ العهد الصفوي وحتى القاجاري كان للفقيه حضور معيّن في الشأن العام. وفي العهد البهلوي حصل طلاق بين الدولة وعلماء الدّين، وارتمى الشّاه من خلال مشروع الثورة البيضاء في أحضان النموذج الأتاتوركي، لتبدأ حكاية الثّورة.

ما ميّز خطاب مؤسّس الثورة وقائدها هو الحسم والجذرية في توفير الحلول الدينية والسياسية. والحسم سمة من سمات القيادة، وهي مطلوبة في الوليّ الفقيه. فقد تأمّل مسيرة المشروطة واعتبر موقف الشيخ النّائيني مهمًّا في تعزيز التّحرر السياسي، لكنها، كما تبيّن من خلال ولاية الفقيه، لا تقدّم حلًّا كاملًا لمشكلة الحكومة الإسلامية. إن ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية التي عُدّت من اختصاصات الأولى نسخت فكرة النّائيني التي تحدّثت في سياق غياب الحكومة الإسلامية ما كان يهابه الفقهاء وتردّدوا فيه وحوله هو أنّ الحكومة كانت في نظرهم من اختصاصات المعصوم. ولم

تكن ولاية الفقيه اختراقًا لهذا المبدإ الفقهي والعقدي في منظومة الإسلام الشّيعي، ولم يضع الولي الفقيه نفسه في منزلة المعصوم، وإلّا لما مارس صلاحياته في إطار من الدستور واعتمد الاجتهاد والعمل المؤسّسي، حيث ولاية الفقيه هي مؤسسة وليست فقط مجرّد فقيه، يوجد فيها خبراء ومعاونون من الشعب يساهمون في إنضاج القرار وتشخيص موضوعات الفتوى.

إن الصفات المشترطة في الولي الفقيه تؤكد على أنها صفات تتعلق بالتربية والعلم والتفوق والعدالة والشجاعة والاجتهاد، وهي صفات لا صلة لها بمفهوم العصمة. فالعدالة المشروطة، والتي يعزل الولي الفقيه بمجرد عدم تحقّقها، تؤكد أنه ليس معصومًا، فضلًا عن أن هذه الصفة لا يعترف بها الشيعة إلا لأئمتهم الاثني عشر ولم يوصف بها عالم شيعي قط، فضلًا عن أن ادعاءً كهذا يُعدّ سالبًا للعدالة ومدخلاً من مداخل الغلو، وخروجًا عن معلوم من المذهب بالضرورة. ومثلما تعوض العدالة العصمة فكذلك يعوّض شرط الاجتهاد العلم. إن أقوال المعصوم هي أحكام علمية بينما أقوال المجتهد هي أحكام ظنية. وهذا يؤكد أن الولي الفقيه ليس معصومًا. وعمومًا إنّ توقفنا عند هذه الشبهة قد لا تكون له أهمية في الجدل الداخلي بين فقهاء الإسلام الشيعي لكنها من الشُّبَه التي ترد عليهم من الخارج، وهي تؤكد على الجهل الكبير بمحل النزاع عندهم؛ بل ما في الأمر كلّه أنّ مشروع ولاية الفقيه هنا وهي مطلقة في صلاحياتها عدا ما خرج بالدّليل في مجال الاجتهاد والحكم، ولكنها مقيّدة باعتبارات كثيرة فقهية وأدبية.

أجل، ما في الأمر كلّه أنّ مشروع ولاية الفقيه بهذا المعنى الذي طوّره الإمام الخميني، أنّه أنزل الحكومة من سماء الإمام المعصوم إلى أرض الفقيه العادل، ومن وضعية الغيبة والانتظار إلى حالة الشهود والتنفيذ. ومن اختصاص المعصوم العالم بالشريعة علمًا واقعيًّا إلى اختصاص الفقيه العالم بالشريعة علمًا ظنّيًا. إنها حكومة واقعية تقوم على الاجتهاد الفقهي وصيانة الدستور وتشخيص مصلحة النّظام وانتخاب دوري للنواب والسلطة التّنفيذية وليست حكومة المعصوم.

كان الإمام الخميني جزءًا من الحركة الإسلامية التي ترمي إلى إقامة حكومة إسلامية. وفي هذا الإطار كان يجري النظر في البدائل الممكنة؛ لأن الذي طُرح يومئذ هو من يجب أن يتولّى الحكم في البلاد الإسلامية. كل البدائل التي كانت مطروحة تقول بنظام الخلافة الإسلامية. والخليفة في منظور الفكر السياسي السنّي يعني الحاكم الذي يتمتع بتمام السلطات ولا يصار إلى الشورى إلّا لمامًا وبشكل يجعلها معلمة وليست ملزِمة؛ بل قلّما عولج في الفكر الإسلامي للحركات الإسلامية شخص الحاكم وصلاحياته قبل كتاب الحكومة الإسلامية للإمام الخميني. وما نجده اليوم من حديث بعض الحركات هو قراءة بأثر رجعي وتحولات في الرأي ناتجة عن فشل في تحقيق دول إسلامية تتمتع بدستورانية وتدبير عقلاني للحكم، وأيضًا نظرًا إلى أنهم ينظرون اليوم من داخل أحزاب محاطة بمنافسين علمانيين وتحت سيطرة نظم مناهضة لاختياراتهم. اجتهد الخميني ليجيب عن سؤال: لمن يخوّل الإسلام السلطة على النّاس؟ فالمسألة هي في البدء مسألة فقهية. وكان الإمام الخميني فقيهًا وقائدًا لحراك إسلامي الشيء الذي نذر وجوده في سائر الحركات التي لم تكن تتمتّع قيادتها بفقهاء مجتهدين. لا سيما وحسب الفكر الإسلامي الشيعي أن الناس أحرار وليس لأحد سلطة على أحد إلّا بدليل. وهكذا فالسلطة يقررها الفقه لا التاريخ. وعادة ما استند منظرو الفكر السياسي لعموم الحركات الإسلامية في نطاق المنظومة السنّية إلى السياسة الشرعية في تدبير السياسات وأيضًا إلى التاريخ في تأسيس السلطة. وهذا لا يصح في المنظور الشيعي الذي يبدو حتى اليوم منقسمًا على نفسه نظرًا إلى حساسيته المفرطة من أصل التسلّط.

فالسلطة في الفكر السياسي الإسلامي الشيعي في حدود المتفق عليه أنها ثابتة للفقيه لأسباب موضوعية تتعلق بولايته المعطاة في حالات معينة، حدّدوها في القضاء والتّصرف في مال اليتيم والحسبة. وحيث قال بعضٌ إنها محصورة ومقيّدة في هذه الأمور، جاء اجتهاد الإمام الخميني ليوسّعها ليس باستدخال مجالات جديدة في اختصاصات هذه الولاية فحسب؛ بل من خلال توسيع المجالات التقليدية نفسها لولاية الفقيه المحصورة، وذلك

من خلال توسيع مفهوم ومجال الحسبة نفسها بناء على مفهوم الحكومة الإسلامية.

ما معنى كون الولاية مطلقة؟

نستطيع القول: إنّ ولاية الفقيه المطلقة لا تحيل إلى الحكم المطلق كما يوحي به العنوان؛ بل هي مطلقة مقارنة بالمقيّدة في مجال الصّلاحيات التي تحسم خلافًا بين هل يحكم الفقيه أم لا يحكم. فإذا حكم ظهر أن وجود مثل هذه الصّلاحيات الكاملة للحاكم بمثابة تحصيل حاصل؛ إن ولاية الفقيه المطلقة معناها تمام صلاحيات الفقيه الحاكم وليس الفقيه غير الحاكم. فالذي يمنح هذه الصّلاحيات الموسّعة هو قيد الحكومة لا قيد الفقاهة. فهو وليّ مطلق بالقوّة مقيد بالفعل متى لم يكن حاكمًا، لكن ما إن يكن كذلك حتى يكون وليًّا مطلقًا بالفعل. وطبعًا أدرك الخميني أن السلطة إن كانت لدى الفقيه بلحاظ حصريتها في هذا المقام فلا شيء لغير الفقيه من تلك السلطات إلا أن يكون للأمر صلة بالغلب. فالفقيه يتمتع بالولاية من حيث هو فقيه جامع لشرائط أخرى تحمي ليس قدرته على الاجتهاد؛ بل تضمن أن يجري اجتهاده على أساس من العدالة والشجاعة في تبليغ المراد. فهي في صميمها ولاية شخص تتوفر لديه الأعلمية بالفقه الذي يحكم حياة مجتمع المؤمنين. وإذا كان هذا محل اتفاق، فإن ما زاد عليه الخميني هو أنه قال بتوسيع هذه السلطة لتشمل الشأن العام. وهذه السلطة هي في النتيجة ستكون لأي حاكم قُدّر له أن يحكم، فهي إذن تحصيل حاصل متى حكم الفقيه.

فالجانب الرئيسي في ولاية الفقيه أنه معنيّ بحفظ النظام العام وعليه، لا بد من أن يتمتع بسلطات تسمح له بتدخل حقيقي وناجع في حفظ النظام العام. فالذي سينفّذ أحكام الشريعة التي أقرّها الدستور الشّعبي في الاستفتاء العام هو فقيه يملك هذه الصلاحيات لمجرد كونه تحققت فيه الشرائط التي هي كاشفة عن كفاءته واستحقاقه، ينتخبه الشعب بطريقة غير مباشرة عبر مجلس الخبراء؛ ذلك لأنّ عملية الاختيار هنا تتعلق بالخبروية. فالسّلطة

لازمة له من حيث هو حاكم. وهنا وجب التلميح إلى مشكلات الاصطلاح؛ ذلك لأننا رأينا أن سبب المبالغات التي أناطها المعارضون لولاية الفقيه المطلقة ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول، يتعلّق بخصومها الأدنين والأقربين، وهؤلاء في كثير الأحيان لا يهمهم النقد في نطاق التّحقيق والمدارك كما هي. وهذا صنف لا علاقة له بالفقه والنّظر.

أمّا **القسم الثّاني**، فهو واقع في شبهة الاصطلاح، وهما نوعان أيضًا: **النوع الأول**، أولئك الذين خلطوا بين مفاهيم تستقي قوّتها التفسيرية من مفاهيم الفقهين الأكبر والأصغر، وبين مفاهيم تستقي دلالتها من المعجم السياسي للثورة السياسية الحديثة. وهو ما يطرح إشكالية المواءمة بين المصطلحات والمفاهيم ضمن مقاربات تخصّصية نكاد نزعم أنها غير متوفّرة حتى الآن، ما يجعل الكثيرين يغرقون في التبرير دون بلوغ الغرض. وهذا لن تحلّه المقاربات التي تتّسم بالإسقاط ولا حتى المقاربات التي لا تستحضر ضرورة المواءمة في المفاهيم والاصطلاحات.

أما **النّوع الثّاني** فيتعلّق بمشكلة الإسقاط، لا سيما حينما لا تستحضر خصوصية الأسس العقدية للفكر الشيعي ونظرته الخاصّة إلى مفهوم العدل. فكثيرون وأكثرهم من المدارس الإسلامية الأخرى يقرأون ولاية الفقيه من داخل الدلالة التي توفّرها المفاهيم والمصطلحات المشتركة بين المدارس الإسلامية. ومثال على ذلك، دعنا نتحدّث عن معنى ولاية الفقيه المطلقة. فالمتأثر بالدلالة السياسية الحديثة يفهم منها منتهى التّسلط والحكم المطلق. وهو في ذلك لا ينطلق بالضرورة من إرادة التزييف، لكنه واقع تحت تأثير الدّلالة السياسية للمصطلح الحديث. وهو شبيه بمن يسعى لقراءة نصّ تاريخي دون أن يقيّده بمرحلته ويستحضر المفاهيم المتسلّطة على ذلك الأثر. فكلمة التّسلط في الفقه الإسلامي تعني الحقّ والصّلاحية. لذا نتحدّث عن تسلّط النّاس على أنفسهم وأموالهم الخاصّة كما نتحدّث عن تسلّط الشخص على المعرفة والمفاهيم، أي إتقانها والمهارة فيها. وبتعبير قانوني

نحن هنا لا نتحدّث عن ولاية مطلقة لا قيد فيها. فهي بالمنظور الفقهي مقيّدة بألف قيد، ولكن المعنى هنا أنها مطلقة الصلاحيات في حدود ما هو ضروري للسّلطة. فرئيس الوزراء في أيّ دولة هو مطلق السلطة بهذا المعنى، أي أن له صلاحية موسّعة لا تقف عند قطاع دون آخر ولا عند جانب من الحكومة دون آخر. ففي إيران لا يتدخّل الولي الفقيه في قرار مجلس الخبراء، وهم منتخَبون من الشعب ويمارسون رقابة على أداء الولي الفقيه، ولهم صلاحية عزله إذا ما لم يعد يتوفّر على شرط من شروط القيادة.

الولاية المطلقة لا تعني الحكم المطلق سيّئ السّمعة في المصطلح السياسي الحديث؛ بل تعني بالمصطلح الحديث: صلاحيات موسّعة في نطاق ما يحدّده القانون والدّستور. ليست ولاية الفقيه فوق القانون؛ بل هي ضامنة لتنفيذ القانون وحمايته وخادمة له وأوّل ملتزم به؛ بل إنّ عدم التزام الحدود والقوانين سالب لكفاءة القيادة وخادش في شروطها؛ ما يستوجب عدم بلوغها موقع القيادة إن تعلّق الأمر بالقيادة المرشّحة أو يستوجب عزل القائد في حال كان قد توفّر على تلك الشروط من قبل. والأمر نفسه حينما يقال ولاية مطلقة في نظر ما يشاركونهم المصطلح ويختلفون في المحتوى. فمثلًا وجب أن لا ننسى أنّ الولاية في المنظور الشيعي الفقهي هي مناقضة لمعنى التّسلط والاستبداد؛ وذلك لأن التّشيع في الإسلام كان دائمًا طليعة المواجهة ضد الاستبداد والتشوّف إلى منتهى العدالة التي اعتبرت ركنًا في البناء العقدي الشّيعي. فلا يمكن أن نقرأ مفاهيم المعتزلة مثلًا حسب المعاني التي يحملها أهل الحديث عن ذات الألفاظ والمفاهيم. فلا يمكن أن تقرأ تلك المفاهيم بغضّ النّظر عن أنساقها العقدية. ولذا كان كلّما اتسع مقدار هذه الولاية كلّما اتسع مقدار ضمان العدالة بمعناها الأوسع للعبارة؛ العدالة التي تبدأ من حقّ الأمة ثم تنطلق إلى الفرد استغراقًا؛ ذلك لأن تحرر الفردانية لا ينتج عدالة أمّة وحريّتها، ولكن العكس قد يكون صحيحًا.

وظنّي أنّ تأثير الفكر الإسلامي على هذا المسار واضح. حيث تتميّز نظرته إلى التّحرير المجموعي قبل التحرير الاستغراقي باعتبار أنه في نهاية المطاف لا حرّية حقيقية للفرد إلّا داخل أمّة حرّة ولا عدل لفرد على نحو

حقيقي إلّا داخل أمّة عادلة. وهنا يجب أن يقرأ الصراع من أجل تثبيت العدالة الجماعية وجدلها مع العدالة والحرية الفردانية.

إنها ثورة فقيه

أبت الثورة والثوار في إيران إلّا أن يرسموا لهم نهجًا خرم أسوار الجمود في الفكر السياسي الحديث. كان الفقيه أبعد الناس عن التصدّي للشأن العام. وفي عوائد الأيام بات الأمر أرسخ في الوجدان من أن صلاحيات الفقيه المشروعة لا تتعدى الفُتيا والقضاء وبعض القضايا الحسبية. بدا بعد ذلك أن الفقيه تصدّى وخرم السور المنيع واجترح نهجًا في العمل قاده رغمًا عنه إلى مفصل اعتقد به بعضٌ مقايسة على تجارب انحدرت من نموذج الثورات في أمريكا اللاتينية، تتعلق بلاهوت التحرير. والأمر هنا يتعلق برجال كهنوت خلعوا تقاليد الكنيسة وسلطة البابا الذي مال إلى صنّاع الجوع والاستبداد في هذه المنطقة ليحملوا البندقية ويقيموا القدّاس على نار حرب حامية ضد الطغيان. لكن هذا محض قياس. وما كان مؤسّس الثورة ولا المستأمن عليها اليوم قد بدا منهم أنهم تأثّروا بهذه التجربة. لقد استلهموها من أشتات المواقف التي فاض بها التراث الإسلامي. فالتّوق إلى العدالة شعور إسلامي عريق.

وثمة مقومات في شخص السيد القائد تجعل شعوره هذا وقّادًا واستثنائيًا. أليس هو وريث تراث إصلاحي يمتدّ من حركة السيد جمال الدين الأفغاني. فلقد كان لنا نحن مع هذا المصلح الكبير حكاية أخرى، باعتباره ملهم النهضة العربية الحديثة. لكن لا ننسى أنه المصلح القادم إلينا من إيران. كان السيد الخامنئي وريث هذه التجربة في نسختها الإيرانية الخاصة كما ورث نسختها العربية من خلال اهتمامه الشديد بالشأن العربي وقضايا الفكر الإسلامي العربي. وهو وريث تراث شيعي محفوف بنداء تاريخي متعطش للعدالة. وحظّه من ثقافة فارس أن يلهم منها عهد أردشير وهو المثال الأعلى لعهد العدالة الساسانية التي بنى عليه الأدب السلطاني قواعده في التنظير

كلها للملك العادل. وهو وريث نهج الإمام الخميني الثائر. هل ترى هذا لا يكفي كي نتحدث عن شيء أبعد عن حكاية لاهوت التحرير أو لاهوت الثورة، بينما المطلوب والأدق أن نتحدث بكل بساطة عن فقه تحرير وفقه ثورة؟! قد يستسيغ التيّار المسلم هذا الوصف لكن لا يكاد يدرك المائز بين فقيه وفقيه، فضلًا عن تمييزه بين ثائر وثائر. لقد كان قدر التاريخ والجغرافيا في إيران أن تبدع أنماطها الخاصة خارج هيمنة النماذج وفي تآلف معها. فقد بدأت الثورة مشوارها كثورة فقهية أو ثورة فقهاء على نمط فقهي مهيمن. بدأت الثورة على الذات كشرط لتحقيق الثورة من أجل العودة إلى ذات تمّ تصحيح مسارها وتمكينها من إرادة الفعل والإبداع. وهنا بدا الموقف الغربي في منتهى الغرابة من الحدث الثوري الإيراني. كان ذلك طبيعيًّا؛ لأنه اعتاد على الموقف المسبق من ضمور فعالية الكهنوت الكنسي. بينما عادت الروحانية السياسية لتجد نفسها متألقة في نموذج يصعب مقاربته من دون ثورة على السبات المفاهيمي للفكر والسياسة الغربية.

ما حدث في إيران هو أعمق حتى من مفهوم لاهوت التحرير أو لاهوت الثورة. لأننا ندرك ابتداءً أن لاهوت التحرير هو ظاهرة وُجدت وسط الحدث الثوري بالتأييد والشراكة لكن ما حدث في إيران يؤكد على أن الدين قاد الثورة واحتوى الحركة المطلبية كلها وطلاها بطلائه الروحي. وبتعبير زيبا كلام: «إن الإمام كان قائدًا وطنيًّا وضد الإمبريالية ولم يكن زعيمًا للقوى السياسية الدينية فحسب؛ إنه قائد ضد الدكتاتورية بالنسبة إلى المثقفين، وقائد جماهيري محبوب للملايين من عموم الإيرانيين رجالًا ونساءً ووفقًا للصورة التي كانت مرسومة في أذهانهم عن الشاه ونظامه»[1]. يحتاج الأمر إلى قراءة تمردية متحررة من هذا القمع المفاهيمي الغربي.

وهذا ما حدث بالفعل مع ميشيل فوكو الذي أبدى ما أبدى من إعجاب بما اعتبره روحانية سياسية. كانت قراءة فوكو فضيحة للسطحية التي تمت بها

---

(1) مجموعة مؤلفين، ست نظريات حول انتصار الثورة الإسلامية في إيران، ص184.

قراءة الثورة الإسلامية في إيران من قبل الكثير من الأيديولوجيين الغربيين. فصاحب الكلمات والأشياء بات عقبة ضد استكمال الموقف الفكري الغربي السلبي من ثورة نجحوا في إخضاعها لقراءة نمطية غير قابلة للانفتاح والتّجدد.

ولاية الفقيه عند السيد علي الخامنئي

سبق وذكرنا ما جاء في سياق إشادة الإمام الخميني بالسيد القائد واعتباره ممن فهم ودافع عن ولاية الفقيه. وبالفعل فقد حدث ذلك في الأوقات الحرجة وقبل أن تتوضّح الفكرة أكثر وتتشخّص في واقع عملي بصورة دقيقة. استوعبها السيد القائد بوصفه أولًا وقبل كلّ شيء فقيهًا مجتهدًا، ولا بد للفقيه المجتهد من أن يكون له إلمام واسع بهذا المطلب الذي قد يصادفه في أبواب عدّة من الفقه مثل بيع الفضولي من فقه المتاجر والمكاسب ومعالجة صلاحية ولاية الفقيه. ولا جرم في أنّ من باب البيع في الفقه بدأت رحلة الإمام الخميني في معالجة ولاية الفقيه لتستقلّ بعدها في مبحث حيوي استدخل معطيات الكلام والفقه كلّها في بحثها. ويمكننا القول إن ولاية الفقيه بعد الإمام الخميني أصبح لها شأن آخر في الدّراسات الفقهية التقليدية. فمن ناحية لم نعد نجدها في أبواب محدودة حسب تناول الفقهاء التقليديين لها في أزمنة سابقة؛ بل بات لها حضور في أبواب الفقه كلها حسب ما يقتضيه الحال في التفريع والتّوسع. كما إنّ النقاش حولها في أبوابها المقرّرة حسب المتون الفقهية التقليدية لم يعد يعالج في سياق التقييد والإطلاق لولاية فقيه غير مبسوط اليد؛ بل باتت شأنًا يعالج في نطاق ولاية الفقيه واسع النفوذ والصّلاحيات وفي نطاق مفهوم الدّولة.

لقد فرضت نظرية الإمام الخميني على سائر الفقهاء المعاصرين له أن يرتقوا بالنقاش حول ولاية الفقيه حتى وإن كانوا من أنصار الحصر والتقييد في صلاحيات الفقيه. وإذا كان حظّ السيد علي الخامنئي من هذا واضحًا بوصفه فقيهًا مطّلعًا على ذلك الجدل، فهو قد استوعب موقف الإمام الخميني هاضمًا إيّاه نظريًّا كما هاضمًا إيّاه من خلال التّأسيس والممارسة

بوصفه مساهمًا رئيسيًا في تطبيقها على الأرض. وما ميل الإمام الخميني وإعجابه بالسيد علي الخامنئي إلّا لما كان يرى فيه من فهم واستبصار لولاية الفقيه في مجال النظرية والتطبيق. فإذا كان الفضل يعود للإمام الخميني في التنظير لولاية الفقيه، فإن الفضل الأكبر يعود للسيد علي الخامنئي في مأسستها من خلال نشاطاته في المؤسسات التي شكّلت ذراعًا حيويًّا لانطلاق التطبيق العملي لولاية الفقيه في إيران. يعتقد السيد علي الخامنئي بأن ثمة وجود مناط في اختيار الحاكم الشّرعي، يقوم على تشخيص الشخص المناسب الذي تتوفّر عليها تلك الصفات الثّابتة في مواردها المقرّرة. وهنا يكون الدّور للأمّة في اختيار ولي الفقيه؛ ذلك لأن شرط كونه حاكمًا هو رضا النّاس ومعرفتهم به. فإن جهلوه شخّص الخبراء من الأمّة الرّجل المناسب لهذا الدّور.

وتتجلّى أهمية اختيار الشعب للولي الفقيه فيما لو ثبت وجود فقيهين يتمتّعان بالصّفات نفسها، فإنّ الرّاجح من اختاره النّاس. فقبول الأمة ورضاها واختيارها في نظر السيد الخامنئي شرط من شروط الحاكمية. إن ولاية الفقيه المطلقة في نظر السيد علي الخامنئي تنطلق من مبدإ ترجيح مصلحة الإسلام والمسلمين العليا عندما تتعارض مع مصالح عامة النّاس[1].

قلنا إنّ ولاية الفقيه، بغضّ النّظر عن النّقاش الذي دار حولها، يجب أن تقرأ في ضوء ما تقرّر في علم كلام المدرسة العدلية: مدرسة الإمامية والمعتزلة التي تعتبر العدل من أصول العقيدة. وبالتّالي يكون الضامن هنا هو علم الكلام نفسه حيث قلّما تمت الإحالة إليه من قبل خصوم إيران ليميّزوا بين الأسس الكلامية لهذه القضية أو تلك.

العدالة من منظور السيد علي الخامنئي

العدالة في فكر السيد علي الخامنئي تحصيل حاصل من وجوه عدّة. فهي

---

(1) مالك مصطفى وهبي، الفقيه والسلطة والأمّة، ص373.

واحدة من أركان ولاية الفقيه حيث لا تتحقق الولاية هنا إلّا بالعدل الذي هو التعويض الدّيني والعقلائي للعصمة. فإذا غاب المعصوم فالبحث عن العادل أصبح مطلبًا ناجزًا. ومن وجه آخر هي تحصيل حاصل لأنّه قائد ثورة جاءت لتحقيق العدالة الاجتماعية. وهي تحصيل حاصل؛ لأنّ المدرسة التي يأخذ منها السيد علي الخامنئي رؤيته للعدالة هي المدرسة العدلية في علم الكلام، ولأنّ الأب الروحي والملهم للمدرسة العدلية هو علي بن أبي طالب «صوت العدالة الإنسانية» بتعبير الأديب اللبناني جورج جرداق.

العدالة في نظر السيد الخامنئي هي أمر إنساني عقلائي وكوني لا يختصّ به الدين فقط. ولكن تبلغ العدالة في المفهوم الديني أوجها. هنا يجب أن نقرأ فكر السيد الخامنئي في ضوء ما تقرر في علم كلام المدرسة العدلية حيث يصبح العدل غاية بعثة الأنبياء. فالعدل في نهاية المطاف هو الدين نفسه. يقول: «فأولًا، بشهادة القرآن، إنّ هدف الأديان هو العدالة، ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[1]. ولا شكَّ في أنّ هذه الآية تخبر عن أنّ هدف إرسال الرسل وإنزال الكتب وإحضار البيّنات ـأي الحجج المتقنة التي لا تقبل الشك مما عرضه الأنبياءـ هو القيام بالقسط، ﴿لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾»[2].

العدالة هدف أساس لقيام النظام والحضارات. وفي نظر السيد علي الخامنئي، فإنّ حركة الأنبياء كانت حركة من أجل العدالة. وتتميّز في كونهم نزلوا إلى الميدان وواجهوا ضروب الظلم والجور كلّها. والفرق بينهم وبين الحكماء والفلاسفة أنّ الأنبياء مارسوا العدالة في الميدان ولم يكتفوا بالنداء بها من بعيد. ولا يوجد دين يشذّ عن الاعتقاد العام بنهاية عادلة لهذا العالم. فجميع الأديان في نظر السيد علي الخامنئي تقرّ بنهاية عادلة وأمل بالعدل. والعدل ليس أمرًا يتعلّق بالعلاقات الاجتماعية فحسب؛ بل هو مفهوم شامل للحياة الفردية أيضًا. فالعدالة الاجتماعية تستند إلى العدالة مع النّفس.

---

(1) سورة الحديد: الآية 25.

(2) علي الخامنئي، **العدالة هدف الأديان**.

والعدالة في منظور السيد علي الخامنئي تستند إلى الفلسفة العدلية التي ترقى بالعدالة إلى حدود الدين. لذا وجب عدم التمييز بين العدالة والدين في ضوء الأسس الكلامية لهذه المدرسة؛ بل إنّ العدل هو من أسماء الله وصفاته.

ففي المدرسة العدلية، وتمييزًا لها عن سائر المدارس الإسلامية الأخرى، نتحدّث عن وحدة الصفات وعدم فكاك الذات عن الصّفات، فهو عادل وعدله هوهو. وأيضًا هو عادل من حيث هو عالم رازق حيّ وهلمّ جرًّا. وسوف نكتشف أنّ مفهوم السيد علي الخامنئي ليس فقط هو مفهوم علم كلام العدلية؛ بل هو أيضًا موقف الحكماء والعارفين على أساس مذهب تجسّم الأعمال وفكرة المعاد في ضوء الحكمة المتعالية. يقول السيد علي الخامنئي: «أمران مختصران نتعرّض لهما لأهميتهما. أحدهما أنّ الاعتقاد بالمبدإ والمعاد في قضية العدالة له دورٌ أساس لا ينبغي أن نغفل عنه. فأينما انعدم هذا الاعتقاد تصبح العدالة كشيء مفروض وإجباري لا أكثر. وهذا هو السبب في أنّ بعض الأطروحات الغربية الجميلة في باب العدالة لم يتحقّق مطلقًا لأنّه لم يكن لديه ركائز عقدية. فالاعتقاد بالمعاد، والاعتقاد بتجسّم الأعمال، والاعتقاد بتجسّم الملكات في القيامة له تأثير كبير. أن نكون عادلين، ومطالبين بالعدالة، ونمدح العدل، ونسعى لأجله، هذه كلّها ستتجسّم يوم القيامة. هذه هي النقطة المقابلة للغرب. هذا الاعتقاد يمنح الإنسان النشاط والطاقة. فليعلم الإنسان أيّ بلاءٍ جلبه على نفسه جرّاء سلوكه الظالم؛ بل حتى فكره الظالم على صعيد تجسّم الأعمال في القيامة، فمثل هذا يقرّبه إلى العدالة طبعًا»[1].

يقدّم السيد علي الخامنئي نظرية في العدالة تقوم على الاعتقاد والعمل. فالاعتقاد يرقى بها إلى منتهى الدّين، والعمل يرقى بها إلى منتهى التحقق العملي والواقعي. وكلاهما ترى ولاية الفقيه نفسها ضامنًا وراعيًا لها ومسؤولًا عن تحققها.

(1) المصدر نفسه.

المحور الثاني

خطاب الممانعة السياسية ومشكلة الغزو الثقافي
في فكر السيد علي الخامنئي

نسعى هنا لتناول واحدة من أبرز القضايا التي أثارت اهتمام السيد علي الخامنئي، وشكّلت موضوع خطابه الفكري والفقهي، ألا وهي مسألة الممانعة في مدياتها المختلفة وعلى رأسها الممانعة ضد الغزو الثقافي. وفي هذا المحور يعنينا الحديث عن موقع الممانعة بشكل عام في خطاب السيد القائد، ومدى تجلياته في الميادين السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية، أي ما يعزز فكرة أنّ كل ما يمت لسائر القطاعات الاجتماعية أصبح منصهرًا في مقولة الثورة والممانعة.

وبعد ذلك سيتبيّن كيف أن للغزو الثقافي منافذ وثغرات في جسم المجتمع طيّعة على الاختراق لا سيما في زمن ثورة التواصل والاتصال اللذين تتحكّم بهما القوى الغربية التي جعلت من الثقافة مجالًا للحرب. وعادة ما يتحقق هذا الغزو من منافذ عدّة سنذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: مجال التربية والتكوين، ومجال الفنون الجميلة، ومجال المرأة. سنتطرق تباعًا إلى بعض آراء السيد علي الخامنئي بخصوص هذه القضايا المتشعّبة والتي تعطينا فكرة عن أسلوبه في تدبير هذه المشكلات من موقعه كمفكّر وفقيه وقائد ثورة. وتحديدًا في مجال ما يمكن أن نسمّيه بالأمن التربوي (إنماء التعليم وتحصينه)، والأمن الاجتماعي (تحصين وتطوير

وضعية المرأة والأسرة)، والأمن الثقافي (تنمية وتحصين الفنّ ومفهوم الجمال).

معجم ثوري جديد

فتحت الثورة الإسلامية في إيران صفحة جديدة في سائر مناحي الحياة السياسية والاجتماعية والدينية والثقافية. إنها حدث كبير تغيّرت بموجبه سياسات إقليمية ودولية نظرًا إلى موقعية إيران الكبيرة في المنطقة، ونظرًا إلى قوة الحدث الثّوري الذي اكتسب خاصية الثورات العالمية الكبرى من حيث هي ثورات متعدّية في تأثيراتها الإقليمية والدولية. ومما يميز هذه الثورة عن كثير من نظيراتها أنها اصطنعت لنفسها معجمًا ثوريًّا خاصًّا كان له تأثير على المفاهيم المقابلة في سائر الأدبيات الثورية، كما فرضت حالة مفهومية ومنهجية مختلفة لمقاربتها. وإذا لم نقف على هذا المعجم الثوري الجديد سنخطئ لا محالة في مقاربة الكثير من جوانب هذه التجربة، كما سنخطئ في تقدير خطابها السياسي والرّوحي والثقافي.

مفهوم الاستكبار والاستضعاف

لقد استلهمت الثورة مفهوم الاستكبار والمستضعفين في الأرض وكرّسته في أدبياتها. وقد بات لهذا المفهوم أثر فريد في سياق شاعت فيه تقسيمات أخرى للمجتمعات والطّبقات والمنظومات. فالليبراليون قسّموا العالم إلى متقدّم ومتخلّف، غنيّ مصنِّع وفقير زراعي، عالم حرّ وعالم مستبد، شرق وغرب. هذا بينما قسّمه الماركسيون إلى إمبريالية وشعوب كفاح، رأسمالية واشتراكية، كما قسّموا الطبقات إلى برجوازية وعمّالية. في حين تحدّث المعجم الثوري الإيراني غداة الثورة عن مستكبرين ومستضعفين، الاستكبار العالمي والشعوب المستضعفة. لقد ركّزوا دائمًا على وضوح الإسلام بالنّسبة إلى الجماهير. وكان هذا المفهوم إسلاميًّا في متناول النّاس كلّهم. فالمستكبرون وأدواتهم موجودون في كل مكان لا تحدّهم جغرافيا

ولا يؤطّرهم تاريخ. لكل عصر مظاهره من الاستكبار والاستضعاف. ولا تتزاحم هذه المفاهيم؛ بل يمكن القول إن المعجم الثوري الإيراني تبنّى مفهومًا واسعًا ومستوعبًا لأشكال التقسيمات الأخرى كلّها وحاكمًا عليها. فالاستكبار يشمل أداء الإمبريالية والرأسمالية المتوحّشة كما يشمل أداء الطبقات البرجوازية غير الوطنية والكومبردورية، وكذلك المستضعفون في الأرض تشمل كل مظلوم وكل مستضعف، وهي بذلك تشمل معنى الفقراء والمهمشين والعمّال.

وقد استطاعت الثورة أن تحتوي بشعارها هذا القوى السياسية والاجتماعية كلّها في إيران بما في ذلك الأحزاب القومية والشيوعية والدينية بسبب سعة الشعار وإجماله. ومع ذلك يبدو أنه شعار لا يدين التّمايز الطبيعي بين أهل الكسب والعمل. فالثورة إسلامية تؤمن بالعدالة الاجتماعية، لكنها لا تصادر على الرأسمال والمبادرة الفردية والملكية الخاصّة. لذا فمعنى المستضعفين في الأرض قد يشمل حتى أصحاب الملكية الخاصة والأثرياء بالمال المشروع والحلال إن كان موقفهم هو نفسه موقف سائر المستضعفين. كما إنّ معنى الاستكبار يشمل حتى الفقراء والمهمّشين إن كانوا أعوانًا للظالمين ضدّ المستضعفين. إنهما معنيان أخلاقيان وثوريان أكثر مما هما معنيان اقتصاديان.

ينهض مفهوم الاستكبار هنا على مداميك علم كلام راسخ البنيان في فكر السيد الخامنئي. مفهوم عقدي شكّل ولا يزال يشكّل أساس المدرسة العدلية التي تعتبر العدل من أصول الاعتقاد. يتفرّع عن مفهوم العدل الإلهي وجود عالم يجب أن يسوده العدل في العلاقات بين أفراده في دائرة المجتمع، أو الدول في دائرة العلاقات الدّولية. من هنا شرعية الكفاح ضدّ الاستكبار العالمي. لقد سمّى الإيرانيون أمريكا بالشيطان الأكبر بناء على سياساتها؛ ذلك لأنّ أوّل المستكبرين على الحق هو إبليس. وكان من الطبيعي أن يحدث الصدام الأيديولوجي من البداية بين وجهتين للنظر: النظرة الروحانية للعالم القائمة على مفهوم العدل الإلهي والعدالة الإنسانية والنظرة النفعية

للعالم القائمة على مفهوم الغلب والهيمنة والظلم. يرى السيد علي الخامنئي أنّ «مفهوم الاستكبار في القرآن هو أن يعتبر عنصر أو شخص أو جماعة أو تيار نفسه فوق الحق ولا يخضع للحق ويجعل نفسه وسلطته ملاكًا للحق! أول مستكبر في التاريخ الذي يرسمه القرآن للبشر هو إبليس: ﴿أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ﴾[1]، إنه أوّل المستكبرين»[2].

ويميز بين التّكبّر بوصفه حالة نفسية وجدانية وبين تصريف التّكبّر في سلوك عملي في العلاقة مع الآخرين، فهذا التطبيق العملي هو الاستكبار. وتتشخّص حالة الاستكبار في نظر السيد علي الخامنئي في القوى العالمية التي تمارس الهيمنة على الأمم بواسطة القوّة والنفوذ. فالقوى «الاستكبارية هي تلك التي تمسك إدارة جزء كبير من العالم في قبضة اقتدارها وعسفها وقدراتها المالية. شبكة الصهيونية العالمية، والقوى الأمريكية التعسفية، والأجهزة المالية التي تدعم نظام الهيمنة العالمية هذا، كلها تعدّ من القوى الاستكبارية».

لا شرقية ولا غربية

مع أن الثورة لم تتحدث عن التقسيم التقليدي: عالم شرقي وعالم غربي، إلّا أنها تحدثت عن الغرب كحقيقة حضارية وثقافية وسياسية ولم تتحدث عن الغرب كحقيقة جغرافية أو عنصرية. وكان هذا واضحًا، فالإيرانيون كانوا في فترات سابقة ملهمين لكثير من الأفكار الغربية. واهتمام الفلاسفة الألمان وغيرهم بالتراث والآداب الفارسية ظل مستمرًا حتى حين، وربما اعتبروا أنفسهم امتدادًا للآرية الإيرانية وهو ما ألهمهم التّميّز والإحساس بالتّفوق حتى داخل المجال الأوروبي. ومنذ النهضة وحتى العصر الحديث المتأخّر كان هذا الحضور للآرية الفارسية واضحًا في اهتمامات الأوروبيين.

---

(1) سورة البقرة: الآية 34.

(2) مفهوم الاستكبار عند السيد علي الخامنئي منشور على موقع المنار.

يتحدّث توماس مور عن جزيرته الملهمة لعصر النهضة والأنوار على أنّ لغة أهلها هي الفارسية. كما اختار نيتشه لحكيمه الذي قارع به انسدادات الحداثة شخصية زرادشت الفارسي. وتجلّى هذا التأثير من خلال رسائل فارسية لمونتيسكيو. وتستمر الرّحلة إلى التأثير الإيراني على فينومينولوجيا هنري كوربان الفلسفية والدّينية. فهم يلتقون مع الغرب في مشتركات كثيرة كما يختلفون معه في نوازع كثيرة. في بعضها أثاروا دهشة الغرب من سحر التراث الفارسي وكانوا مثالًا لشرق عجائبي. غير أنّ الثورة الإسلامية في إيران، وحيث جاءت في سياق تاريخي محكوم بالحرب الباردة وانقسام العالم إلى معسكرين وحلفين لا ثالث لهما إلّا ما كان من أمر دول عدم الانحياز حيث لم يكتب لحلفهم هذا النّجاح، نظرًا إلى قوّة جذب المعسكرين ونظرًا إلى كون الكثير من أعضاء عدم الانحياز غير موضوعيّ ومزدوج الانتماء والميل، فكان بعضهم محسوبًا كحليف للاتحاد السوفياتي أم حليف للغرب.

وفي وقت دقيق وحسّاس مثل هذا رفعت الثورة الإسلامية شعار: لا شرقية ولا غربية. وقد اجتهدت في طريق مأسسته وتكريسه في ثقافة وشعور المجتمع الإيراني. وقد كانت إحدى أسباب استفادة الجمهورية الإسلامية في إيران وعدم تضرّرها من انهيار الاتحاد السوفياتي وحالة الحصار الدّولي عليها، هو اجتهادها في تطبيق هذا الشعار وتحويله إلى برنامج عمل، قادها في نهاية المطاف إلى مستويات من الاكتفاء الذّاتي والتمكّن والممانعة.

العودة إلى الذات

وكان إلى جانب ذلك؛ بل لنقل: إنه الأصل الذي تفرّعت عنه هذه الشعارات كلّها، شعار العودة إلى الذّات. والابتكارات كلّها التي عرفتها هذه التّجربة تعود إلى هذا المبدإ الذي رافق الإيرانيين منذ بدايات الثورة وحتى اليوم. فالفرادة تكمن في أنهم اصطنعوا لهم النموذج الخاص وبنوا تجربتهم بعيدًا عن تأثير الشرق والغرب. ولم يكونوا مجبرين تحت وطأة

هذا الإحساس العارم بالعودة إلى الذّات والانضواء تحت أي راية أخرى غير رايتهم الوطنية وتراثهم الإيراني والإسلامي. وقد ساهمت هذه الشعارات التي ترجمت إلى برامج عملية جادّة في تكريس حالة الممانعة في سياق أدرك خلاله الإيرانيون أن معركتهم مع الغرب هي معركة نموذج وفكر ومشروع حضاري وليست معركة عسكرية فحسب قد تكون وقد لا تكون بحسب شروط التّدخل العسكري وإمكانيات الممانعة.

إنّ الممانعة في هذه التجربة ليست شعارًا؛ بل هي مصير حتمي. وهي لازمة عن الأفكار والمفاهيم كلّها التي آمنت بها الثورة الإسلامية في إيران. فلا يعقل وجود ثورة من دون مقاومة وممانعة. وإذا اعتبرت مرحلة التأسيس للقيم الثورية جهادًا وثورة، فإنّ عهد القيادة الجديدة كان موسومًا بالمقاومة والممانعة الشّاملة. لنتصوّر لحظة واحدة أن الثورة الإيرانية كانت ليبرالية أو شيوعية ولم تكن إسلامية!؟ لسنا إذن في وارد إقامة مقارنة افتراضية بين أشكال من الثورة بحسب الأيديولوجيا التي انطلقت منها وانتصرت لها، لكننا حتمًا كنا سنجدنا أمام حدث لن يثير هذه الجلبة كلّها لدى الكتلة الغربية. إن إيران شيوعية سيدخلها في تبعية استراتيجية لروسيا بينما هي ليبرالية ستصبح في وضع ثكنة غربية متقدمة في الشرق الأوسط.

ثمة إذن ما تفرضه أيديولوجيا الثورة، يتعلق الأمر هنا بالإسلام. وهذا لا يعني أن إيران قبل الثورة لم تكن إسلامية؛ بل المعنى هنا يتعلق بما يختزله العنوان نفسه: العودة إلى الذات. هذه العودة لم تشكّل سببًا رئيسًا في جملة التحديات التي واجهتها إيران ضد الغرب الذي يحدد موقفه الاستراتيجي من الدول بمدى حضورها ضمن محاور الأحلاف؛ بل يفرض عليها مسؤوليات كبرى. لقد كافحت إيران لكي تحدّ من خطر التربّص الخارجي إلى حدّ مكّنها من شحذ إمكاناتها الدفاعية وترسيخ مناعتها وتأكيد دورها التحرري على مستوى استقلالية القرار، وهو أمر قلّما تُعنى به وسائل الدعاية المضادة، على الرغم من أصعب المنجزات التي يمكن أن تحققها ثورة في سياق حسّاس من استفراد قطبين بأحداث العالم كلّها في

إطار الحرب الباردة. كما كافحت على صعيد رمزي لتأكيد صدق اختيارها في ظل مناخ غير مشجع على التنمية، خصوصًا نتيجة الحرب واستمرارية الحصار الاقتصادي. وكان الهدف من التحدي الثاني الحؤول دون تحقيق إيران نموذجها بموازاة مع التشويه الذي بلغ ذروته طيلة الحرب العراقية- الإيرانية. في هذا المناخ الذي لا يشجع حتى على البقاء، اتضح أن إمكانات الثورة الإسلامية في إيران كانت أقوى من تلك التحديات كلّها.

إذا كان هذا الذي افترضناه صحيحًا، فإن ثمة افتراضًا أبسط من ذلك: ماذا لو خليت الثورة لنفسها دون إشغالها ماديًّا ومعنويًّا بمشكلات الحرب والحصار؟! يرى الإيرانيون أن سنوات الحرب والحصار علّمتهم الكثير مما كان سببًا في توجهاتهم نحو الاكتفاء الذاتي. وهذا صحيح أكثر إذا اعتبرنا أن ذلك لم يفعل أكثر من تعزيز قناعتهم الأيديولوجية التقليدية في ضرورة العودة إلى الذات؛ ذلك لأن هذه العودة ليست مفروشة بالورود، كما إنّ العودة إلى الذات تتطلب في الدرجة الأولى اعتمادًا على الذات. إننا لن نعود إلى ذات لسنا واثقين من إمكاناتها الخلّاقة. ففي عالم لا يمكن للدول القوية بلا الدول الرابضة في المنظومة الثالثية أن تستقل بنموذجها السياسي والتنموي، استطاعت إيران أن تحول نزاعها مع العالم الغربي من نزاع حول حقها في المساعدات من الدقيق والحنطة إلى نزاع حول حقها في آخر آخر مستويات التقنية الحديثة: التقنية النووية. ولأنها لم تكن غربية، بدت الثورة الإسلامية غريبة في نموذجها لأن مجرد الحديث عن مبدإ العودة إلى الذات بمدلوله العميق يكرّس هذه الغرابة في زمن لا يؤمن بالفراغ النموذجي كما لا يؤمن بموجب الإجماع المركب بين القطبين المتحكمين في العالم بوجود طريق ثالث لهما.

واليوم بعد انهيار القطب الشرقي باتت الثنائية واضحة: إما التغريب أو الغرابة. استطاعت إيران أن تخرم مبدأ الثالث المرفوع في منطق سياسات الحرب الباردة لتقدم نموذجها جاعلة من التحرر الوطني معيارًا للانعتاق الجماعي للأمة. كما استطاعت أن تخرم مبدأ الثالث المرفوع في معادلة: إما الغرب أو الغرابة لتقدم تحديًا كبيرًا بات يتهدد الغرب في أصل خياراته

وثقافته. كانت الثورة إذن مركبة وليست بسيطة؛ ذلك لأنها منذ الوهلة الأولى أدركت مفاسد الليبرالية التي كانت شرارتها واضحة في إيران الشاهية لا سيما وقد امتزجت بنزعتها القومانية المفرطة. إحدى النتائج المفترضة لليبرالية الإيرانية أن تخسر محيطها العربي والإسلامي وتكتفي بتحالف غربي وإسرائيلي دون أن تحقق ازدهارًا حقيقيًا للشعب. ولو أنها كانت شيوعية لكان مآلها وهي الرابضة على سفوح الاتحاد السوفياتي يومها أن تنضم إليه ويصيبها من هوانه ما أصاب سائر دول الاتحاد.

لقد جاءت الثورة الإسلامية في إيران لكي تعزز الأرضية الحقيقية والجادة التي سيقف عليها مبدأ العودة إلى الذات من خلال استعادة تراثها الديني كضامن لهذه الروح معززة بأيديولوجيا إسلامية عُنيت بقضايا العصر الحديث والاجتماع والإنسان. كما إنّها استدمجت قضايا الثورات الإنسانية كلّها بعد تبيئتها في أيديولوجتها المحلية وتفادي أخطائها التي تتجلى في انقلابها إلى دول عمالة وتخلف واستبداد وغياب دور المؤسسات وتعطيل الدستور وسيادة حكم الفرد. ابتدأت القيادة بأهمّ قضية أساسية في حياة الأمة: إنها التبعية والاستعمار. فلقد جاءت الثورة في سياق خضوع المنظومة الثالثية لهيمنة القوتين الشرقية والغربية. وكان لا بد من أن تكون السياسات مراعية لهذا القطب أو ذاك. وقد استعملنا دائمًا عبارة المنظومة الثالثية؛ لإيماننا بأن العالم الثالث لم يكن يشكّل مجموعة دولية على هامش الدول المتقدمة؛ بل كان جزءًا من معادلة كونية لا تقوم المنظومة الأولى إلا بوجودها. إننا بالتالي نوجد في عالم يعتبر الخروج فيه من ربقة العالم الثالث خللًا في معادلة كونية، من شأنه أن يهدد المنظومة المتقدمة. فخروج دولة من منظمة العالم الثالث إلى العالم المتقدم معناه بلغة السوق: خسران سوق ويد عاملة بلا حقوق ووجود منافس جديد وخسران ريع.

باختصار، يشكّل تحرر بلاد ثالثية من منظومتها الثالثية تهديدًا سافرًا للمنظومة المتقدمة. والحل إذن يكمن في أن نُخضع هذه الدول إلى رقابة ناعمة تتحكم بسياساتها، ما يعني القضم من سيادة تلك الدول واستقلالها.

من الثورة إلى الممانعة

تحتاج الثورة إلى ممانعة تحمي مكتسباتها وتحول بينها وبين عوامل التعرية التي تصيب مبادئها كما تقضم أحلامها. وتحتاج الممانعة إلى سند ثوري يمنحها الحيوية ويحافظ على جذوتها. لا شيء هنا يوحي بأننا أمام معنيين مستقلين في المعنى والوظيفة؛ كلاهما معنى مكمّل للآخر. الممانعة هي صدى للثورة المستدامة، والثورة هي ضمير الممانعة ومنبع استمراريتها. إلا أنه لا بد هنا من الإشارة إلى مائز يجعل الممانعة بمثابة الجهاد الأكبر في الفعل الثوري المستدام. فالثورات لها مواسم حصاد تفرض نفسها بقوة الحماس وشروط التاريخ والاجتماع. في الثورة لا وجود لما يثني عن مواصلة الطريق. فالمجال مفتوح لتحقيق أهداف الثورة. والحواجز مكسورة، والحماس يبلغ منتهاه. لكن الممانعة هي ثورة تجري في لحظات يأس عارم والتباس الأفكار وضبابية الرؤى. هي الصمود المجرد من أسباب الصمود كلها. هي ثورة في مجال مغلق وعوامل تكرّس الإحباط وتنذر بالهزيمة يبدو فيها الثوار يؤدون وظيفتهم بصمت ويُتم فيما العالم يتندّر من صمود المممانعين السائرين في مسار يعاكس منطق الأشياء ويعانقون المصير المجهول.

وإذا كانت الممانعة في إيران انطلقت في وقت مبكر حينما واجهت استحقاقات الدفاع المقدّس بعنوان الثورة وإرادة فولاذية في الصمود، فإن المرحلة التي عاصرها السيد الخامنئي كقائد للثورة عرفت معنى آخر من المواجهة، لعب فيها عنصر الممانعة دورًا كبيرًا. ومن الخطإ أن نعتبر الممانعة مجرد موقف أو قناعة عفوية من جماعة تحمل مشروعًا ثوريًّا أو مقاومًا؛ بل هي قلق ومعاناة وتخطيط وعدّة. الممانعة مشروع يستوعب من الجهد ما لا تستوعبه الثورات نفسها. إنه الامتناع عن السقوط بعد القيام والتّمنع عن النومة بعد القومة. وكانت إيران في مقام قيادة مشروع الممانعة ليس كسياسة داخلية؛ بل كمشروع إقليمي ودولي متعدد الأبعاد.

شروط الممانعة

لقد نجحت إيران في ظلّ قيادة السيد علي الخامنئي في تكريس ثقافة الممانعة في شتى المجالات والميادين التي تشمل السياسات الخارجية والاقتصادية والعسكرية انطلاقًا من تكريسها المسبق في الحقل الروحي والمعنوي من خلال الإمكانات التعبوية الهائلة. فقد سعى جهده لتأمين انتقال حقيقي من الممانعة المعنوية إلى مستوى الممانعة المتكاملة التي تجمع بين الإمكانات المعنوية والإمكانات المادية. وحينما تحدّثت مسؤولة الخارجية في واشنطن هيلاري كلينتون عشية الأحداث التي أردفت الانتخابات الرئاسية في طهران وبعد عجزهم عن تحقيق مخطط تقويض الثورة من الداخل، بأن إيران تتحوّل شيئًا فشيئًا إلى دولة عسكرية، إنما كان ذلك تعبيرًا عن هذه الحقيقة، حيث تحوّلت الممانعة من مرحلة التعبئة المعنوية إلى مرحلة الإعداد المادي لتحقيق كمال الممانعة الشاملة؛ ذلك لأن إيران كانت منذ بداية الثورة لا تسرّ النّاظر الأمريكي. وقد كان دائمًا ثمة حرس ثوري وقوات التعبئة لعبا الدور الأساسي في مرحلة الدفاع المقدس، فما الذي استجد في الأمر؟!

وبغض النظر عن أن الغرب غير معني بخصوصيات الدول لا سيما التي تنشد السيادة الكاملة والاستقلال الحقيقي، لا يدرك أن الرئيس في الجمهورية هو مسؤول أمام الشعب وكذلك مسؤول أمام قائد الثورة، ما يعني أن الرئاسة في إيران ليست نزهة بقدر ما هي جهاد واجتهاد وموقع خطير لا يجلب امتيازات ومكاسب مادية، يعني هذا أن واشنطن التي تعاطت مع إيران بلغة التهديد أدركت بأن هذه الأخيرة أصبحت تتمتع بمناعة عسكرية ملموسة وفي تطور مستمر. ولا يهم واشنطن إذن أن تتحدث عن منجزات أخرى في المجال المدني؛ حتى إنها لم تشأ أن تعترف بأن المشروع النووي الإيراني هو مشروع مدني، لأنها تتحسس من منجزات إيران المدنية وقوتها المتعاظمة. إن اختزال القوة الإيرانية في قدراتها العسكرية هو سياسة إعلامية أمريكية تحريضية هدفها في نهاية المطاف التهوين من المنجزات

الإيرانية خارج النموذج الهيمني بوصفها منجزات تحققت في ظلّ الحصار واستهداف النموذج، كما إنّ الغرض منها تعزيز الإيرانوفوبيا في المنطقة والعالم. لقد كرست الثورة الإسلامية في إيران جملة من الخصائص باتت في مورد الشروط الضرورية لقيام الممانعة. وقد اعتبرت مرحلة الثورة والتّأسيس مرحلة مناسبة لإنجاز البنية الفوقية للممانعة. يتعلق الأمر هنا بمنسوب التعبئة الفكرية والروحية وتعزيز الشعور بالتفوق الرمزي، والمناعة النفسية، فضلًا عن تعزيز عدد من القيم الثورية الخاصة بالاعتماد، والعودة إلى الذّات، والاستقلال، والسيادة غير المنقوصة وتكريس معنى الشهادة.

وكان السيد الخامنئي شاهدًا على عصر تثبيت هذه القيم؛ بل من أبرز قادتها حتى في عهد الإمام الخميني. فقد خطب، وناضل، وتحمّل مسؤوليات كثيرة في هذا الإطار، وشارك الجنود في الجبهات وتواجد في غرف العمليات، وتعرّض للاغتيال، وكان اليد التي يمانع بها الإمام، ويكرّس في الجبهة والمجتمع رباطة جأش الثورة والثوار، وكان في كل مرّة يواجه التحدي بصلابة، ويكرّس لونًا من ألوان الممانعة. لقد بات طيلة تلك الحقبة، مدرسةً ممانعةً مشخّصةً، وليس مجرد ممانعًا عن بعد. هكذا، وفي مرحلة ما بعد تأسيس الدولة-الثورة، ونهاية الحرب التي عزّزت البنية الفوقية والرمزية للدولة، ولا سيما وأنّ الشعب الإيراني، يومها، اعتبر نفسه قد فرض الانتصار بفضل رأس ماله الرمزي والروحي، وبالصمود والممانعة في جبهة اختصرت للمواجهة بين إيران والقوى الغربية وحلفائها. وقد بدأ العمل على إعداد البنية التحتية للممانعة. وكان هذا النوع من التكامل بين البنيتين مهمًّا لتوفير الشرط الأساس في الممانعة بمعناها الإقليمي والدولي؛ ذلك لأن مجرد امتلاك ترسانة من الأسلحة الممنوحة لا يفيد في الردع. فالذين يستعيرون السلاح عادةً ما يُرتهنون لسياساته الأجنبية؛ بل يبدو أن السلاح في حوزة هؤلاء لا يتحقق إلّا ليخوضوا به مغامرات وحروب لا يهمّ أن تكون ضارّة استراتيجيًّا وغير مجدية. فهم يدركون أن السلاح الممنوح لا يحقق ردعًا حقيقيًّا، وإنما يضطرون، قبل أن يفقدوه، إلى خوض حروب خاسرة.

كانت فترة الحرب والحصار بالنسبة إلى إيران مدرسة تستحق الدرس والاهتمام. استطاعت إيران، وتحت قيادة السيد الخامنئي، أن تخوض تجربة الإبداع والصناعة والبحث العلمي. وفي ظرفية قياسية باتت إيران قوة عسكرية وصناعية، تتمتع بترسانة صاروخية، وتقنية حربية ومدنية، لفتت أنظار المراقبين. وهكذا يسجّل التاريخ أن إيران، في ظل قيادة السيد الخامنئي، قد رفعت إيقاع التحدي بينها وبين الغرب إلى مستوى التحدي التكنولوجي. ولا يزال السيد الخامنئي يحرّض الشعب على كسر الاحتكار العلمي والتكنولوجي، وتوجيه الشّباب إلى الإبداع والابتكار في كلّ مناسبة، وأحيانًا حتى من دون مناسبة. لقد تحوّل تحدّي الابتكار إلى هاجس لدى القيادة الإيرانية، واستطاع، بفعل التعبئة الشعبية والتوجيه والإرشاد، أن يحقق شطرًا من الإنجازات التي لفتت انتباه العالم، بينما حوّلت المعركة مع الغرب من معركة قناعات وأيديولوجيات إلى معركة حضارية تتعلّق بالثّورة التقنية الجديدة في إيران.

إنّ تحدّي الغرب لم يكن مجرد شعار حملته الثورة الإسلامية في إيران؛ بل كان برنامج عمل يجد استجابته في المنجز الواقعي لا في أحلام اليقظة. يقول السيد علي الخامنئي مخاطبًا الشّباب: «يجب على شبابنا أن يبلغوا ببلادهم قمة التّقدم العلمي، وأن يجهزوه بالوسائل الإعلامية والأجهزة الحديثة والإمكانيات العسكرية، وعندئذ نستطيع أن نقف قبال أمريكا، لأنها، والحال هذه، لن تكون تلك القوة التي تستطيع توجيه ضربة لنا»[1]. كما لم يفتأ يذكّر بالمنجزات المتحققة على صعيد تنمية القطاعات والبنى التحتية الضرورية، كما يقول في إحدى خطاباته: «إنّكم لو نظرتم لوجدتم أننا اليوم قد أحرزنا تقدمًا، والحمد لله على صعيد الإعمار والبناء، كما إنّنا متقدمون أيضًا على صعيد السياسة الدولية، وقد أنجزنا بنجاح الخط الحديدي بين مشهد وسرخس في الأيام الأخيرة، ورأيتم كيف جاء الجميع وأثنوا على ذلك؛ فالدين والاستقلال هو الذي يحقق هذه الإنجازات.

(1) علي الخامنئي، أمريكا في فكر الإمام الخامنئي، ص215.

وقد حقق الشعب الإيراني هذه المكاسب في الوقت الذي تعاديه أمريكا وحلفاؤها. إن بعضًا يحاولون الإيحاء بأنه إذا ما عادى أحد أمريكا فلن يستطيع تحقيق أي إنجاز. إذن فما هذا الذي أنجزناه؟ لقد حققنا ذلك في مرحلة الخصومة مع أمريكا، وأنجزنا هذا التقدم كلّه في وقت كانت فيه أمريكا متعطشة لدمائنا، وحصلنا على الكثير من هذه المكاسب في وقت كان حلفاء أمريكا في أوروبا وآسيا وأفريقيا قد قلّبوا لنا ظهر المُجَن. لقد طعننا بعضٌ من الأمام وبعضٌ آخر من الخلف، ولكننا في الوقت نفسه حققنا ذلك التقدم كلّه. فاعلموا إذًا واعتبروا، ولا تتصوروا أن بناء هذا البلد وتقدمه مرهون بمد أيدينا لأعداء الله من أمريكا وسواها. كلّا، فلو كنّا قد مددنا إليهم أيدينا، لما حققنا هذا القدر من التقدم»[1].

هكذا وبينما كان الغرب ينظر إلى إيران كتهديد لمصالحه تقوم به دولة ثالثية كسائر التحديات التي تمثلها دول أخرى في أمريكا اللاتينية أو آسيا أو أفريقيا، أصبح يتحدث عن التهديد العالمي الذي تمثله إيران، ولا سيما وأنها باتت تجتهد في اتجاه الانتقال من قوة عظمى إقليميًا إلى قوة دولية. شكلت القدرة الاقتصادية والطفرة الصناعية العسكرتارية الإيرانية دعامة أساس في البنية التحتية لمشروع الممانعة إقليميًا ودوليًا. وحتى الآن، تجاوزت إيران الخطر الإقليمي؛ لأنه بعد هذه التجارب كلها لم يعد يوجد من النظم الإقليمية مَنْ يقبل بخوض الحرب ضد إيران، أصالةً عن نفسه، أو وكالة عن الغرب؛ بل حتى إسرائيل لم تعد تملك أن تقوم بهذا الدور. إن قرار الحرب بات قرارًا إيرانيًا وليس قرارًا إقليميًا. وحينما تحقق ذلك، بدأت تتجه إلى نزع احتكار قرار الحرب من القوى الكبرى، وقد حدث بالفعل أن الحرب ضد إيران لم تعد قرارًا أمريكيًا أيضًا. كان ذلك هو الشرط المادي والمعنوي لقيام مشروع ممانعة في المنطقة، تحقق بموجبه الكثير من الإنجازات التي كانت وراء التحول الذي شهدته المنطقة.

---

(1) المصدر نفسه.

استطاع مشروع الممانعة الذي مثل فيه السيد الخامنئي موقع القائد والزعيم الروحي، أن يفشل مشروع الشرق الأوسط الجديد. كما أعاد إسرائيل إلى حجمها الطبيعي، ورفد المقاومة في لبنان وفلسطين بالدعم المادي والمعنوي لتحقيق انتصارات مذهلة على الكيان الإسرائيلي. تحدث كثيرون عن مفهوم الانتقال من الثورة إلى الدولة. والحقيقة هي أننا نتحدث في النموذج الإيراني عن الدولة ـ الثورة على وزن الدولة ـ الأمة.

إنّ الممانعة هي قدر الأمم التي تريد أن تؤكّد وجودها في نسق دوليّ يقوم على الاستكبار العالمي. إنّ مفهوم السيادة ليس معطى في العلاقات الدّولية؛ بل هو قصّة ممانعة. فالدّول الممانعة وحدها تستطيع الظّفر بالسيادة التي لا زالت مفهومًا هشًّا وملتبسًا في المعجم السياسي للنظام الدّولي. وككلّ المفاهيم القابلة للاستغلال لن نظفر بدول ذات سيادة كاملة إلّا بقدر ما تملك من قوّة ونفوذ. والسيادة هي الأرضية الضرورية لاستقلالية القرار السياسي؛ فلا استقلالية للقرار السياسي من دون سيادة. واحدة من أهم متطلّبات الاستقلال هو التّحرر من الحاجة إلى الأجنبي. ولم يعد خافيًا على من أدرك حقائق الاقتصاد السياسي للمنظومات المتخلّفة أنّ المساعدات والارتهان للمعونات الدّولية هو سالب للسيادة والقرار السياسي. ومن هنا عملت إيران، بفضل إصرار نهج القيادة على تحقيق الاكتفاء الذّاتي في قطاعات مختلفة، ومنها مجال الصناعة العسكرية. وطيلة هذه العقود كانت إيران تسعى لخرق الاحتكار، وتحقيق الاكتفاء، وصولاً للسيادة واستقلالية القرار، قبل الدخول في أي مفاوضات مع الغرب. لم تفاوض إيران الغرب إلّا بعد أن حققت استقلالها وسيادتها واكتفاءها الذاتيّ. وهي تفاوض على انتزاع حقها في الوجود كدولة عظمى لا ترهن قرارها للشرق ولا للغرب؛ بل للشعب الإيراني الذي أظهر الكثير من ولائه وتماهيه مع القيادة.

محورية الممانعة: في البدء كانت فلسطين

استمرّت إيران، وبفضل قيادة السيد الخامنئي، في تكريس محورية

الصراع ضد الجبهة الغربية، حيث جعلته يدور حول القضيّة الفلسطينية. وهكذا، كما تذكّر الكثير من خطب السيد القائد، أن مشكلة إيران مع الغرب تكمن في تبني إيران للقضية الفلسطينية، وإلّا لا وجود لمشكلة بين إيران والغرب البتة لا يمكن التفاوض حولها. وهذا التبني ليس تكتيكًا جديدًا؛ بل هو إيمان القيادة الإيرانية واعتقادها بقدسية القضية الفلسطينية في فترات الثورة قبل تأسيس الدولة-الثورة. لقد كانت قضية فلسطين في القائمة المطلبية لقيادات الثورة في عهد الشاه.

وقد حدث لقاح روحي بين الثورة الفلسطينية والثورة الإيرانية في وقت مبكر. وليس غريبًا إذن أن يكون الوفد الفلسطيني أول الوفود التي زارت إيران بعد انتصار الثورة، والذي تملّك مبنى سفارة الكيان الإسرائيلي في طهران خلال العهد البائد، كسفارة للدولة الفلسطينية بعد نجاح الثورة. حدث هذا قبل قيام السلطة الفلسطينية واتفاقية أوسلو التي لم ترضِ أحدًا، بمن فيهم الشعب الفلسطيني الذي غيّر ولاءاته للقيادة التاريخية واختار طريق المقاومة الطويل. ذلك بعد أن اتخذت السلطة الفلسطينية قرارًا خاطئًا، حينما اعتقدت أن الثورة الفلسطينية يمكنها أن تحافظ على ثقلها وحرارتها خارج بيئة الممانعة أو تفاوض من دون مقاومة وأوراق قوّة. فحينما اختارت السلطة أن تنزع من القضية الفلسطينية أنياب الممانعة، غامرت بالمسألة الفلسطينية، وعزلت نفسها عن التيار العام في المنطقة. وليس غريبًا أن يكون وزير الدفاع آنذاك الشهيد مصطفى شمران، الذي ظهر في صحبة السيد الخامنئي في الجبهة بالزي العسكري، حليفًا تاريخيًّا للثورة الفلسطينية، وأحد أبرز قادتها الذين عاشوا في كنفها قبل قيام الثورة الإيرانية نفسها. يمكننا الحديث إذًا عن أن الممانعة قد عرفت أطوارًا كثيرة، تجلّى أولها في إعداد الشروط المادية والمعنوية لقيام الممانعة الموضوعية. ثم تكريس محورية الممانعة في المسألة الفلسطينية بوصفها محور الصراع في الشرق الأوسط.

وقد ظلت تلك المحورية حاضرة حتى في عزّ المعركة بين العراق وإيران، كما أظهره شعار الدفاع المقدس: «تحرير القدس يمرّ عن طريق

بغداد». فقد كانت تلك حربًا مرفوضة من الشعبين العراقي والإيراني معًا، كما كانت حربًا مفروضة دفع الجميع فيها ضريبة الصفقات في سياق لعبة الأمم. وقد غيّرت مجرى الممانعة باتجاه معركة لا جدوى منها. وبعد تعزيز محورية الممانعة، أصبح الأمر يتجه نحو تعزيز أقلمة الممانعة الذي جعل الممانعة تتعدى إلى القضية الفلسطينية باعتبارها حقيقة إقليمية. ثم اتجه الأمر إلى تدويل الممانعة وبناء تحالفات على أرضية مشروع الممانعة مع أقطار أخرى في العالم. كان السيد الخامنئي قد اعتُقِل في عهد الشّاه قبل عقود من الزّمان بسبب حديثه عن وضعية بني إسرائيل أثناء محاضرة تفسير للقرآن. وكذلك سجن قياديون آخرون في إيران بسبب القضية الفلسطينية والكتابة عنها، مثل الشيخ رفسنجاني، كما لا غبار على الدّور التنظيمي الذي قام به الدكتور شمران داخل العمل الفلسطيني، قبل أن يصبح وزير الدفاع في الجمهورية الإسلامية بعد انتصار الثورة، وقد كان رفيقًا في الجبهات للسيد الخامنئي.

ويرفض السيد علي الخامنئي منطق التّحيّز القومي في قضية فلسطين، من حيث إنّ الموقف داعٍ إلى توسيع الاهتمام بها في نطاق العالم الإسلامي. فإذا كان المقصود بعروبةِ فلسطين هو تعزيز الإحساس العربي بالأرض وقضيتها باعتبارهم أهلها، فهذا أمر محبذ ومطلوب في نظر السيد الخامنئي. لكن، غير المطلوب أن يكون المقصود من هذا الشعار عدم توسيع الاهتمام بالقضية الفلسطينية في إطار النّداء الإسلامي وحصرها بالدول العربية. إنّ السيد الخامنئي يرقى بالقضية الفلسطينية إلى مستوى التكليف الإلهي والإسلامي. وهي في ذلك قضية فوق أن تكون عربية ولا حتى فلسطينية إلّا في جوانبها السياسية والاقتصادية والأمنية. وهذا لا يمنع من أن يتّسع الاهتمام بالقضية الفلسطينية إلى مداه الإنساني والعالمي أيضًا. يبدو أنّ السيد الخامنئي ملمّ إلمامًا تاريخيًا وسياسيًا مهمًّا بالقضية الفلسطينية، كما تعكس ذلك خطاباته وكتاباته حول القضية الفلسطينية. لقد استوعب اللّحظات الأولى التي تطوّرت فيها المؤامرة ضد فلسطين، قبل تمام الصّفقة مع الإنجليز. أي منذ

تطلّعت الحركة الصهيونية لبناء وطن لها في أوغندا أو طرابلس الليبية لولا رفض الإيطاليين.

لكن السيد الخامنئي يدرك أن قيام إسرائيل استند إلى تصعيد القسوة ضد العرب، حيث بلغ العنف ضد المحلّيّين أقصى درجاته. كما استندوا إلى أسلوب الكذب على الرّأي العام. وهو الكذب الذي انطلى في نظر السيد الخامنئي حتى على مثقفين وفلاسفة كبار من أمثال جون بول سارتر في كتابٍ قرأته قبل ثلاثين سنة، يقول فيه: «شعب بلا أرض، وأرض بلا شعب...»، أي إن اليهود كانوا شعبًا بلا أرض، وجاؤوا إلى فلسطين التي كانت أرضًا بلا شعب! ما معنى أنها أرض بلا شعب؟! كان فيها شعب يعمل، وثمة الكثير من الشواهد على ذلك. يقول أحد الكتاب الأجانب: «إن مزارع القمح كانت في الأرض الفلسطينية كبحر أخضر يُشاهَد على امتداد البصر. أوهموا العالم أن فلسطين أرض خربة متروكة بائسة، وجئنا نحن إلى هناك فعمرناها!».

ويعتبر السيد الخامنئي أنّ الركن الثالث بعد سياسة العنف والقسوة ضدّ العرب، والكذب الإعلامي، هو سياسة الصفقات واستعمال اللوبي. ولا يرى السيد الخامنئي في الأفق ما يجعل القضية الفلسطينية من دون مخرج؛ بل يتحدث بتفاؤل كبير عن انتصار الشعب الفلسطيني. لكن ذلك شريطة بأن يأخذ الشعب الفلسطيني بأسباب المقاومة والكفاح، كما يتحقق الدّعم الكبير لنضال هذا الشعب. وهنا يعتبر أن لجوء العرب إلى استعمال سلاح النفط قضية أساسية ما دام النّفط هو ملك للشعوب. وعليه، ما الفارق بين أن تستعمل أمريكا سلاح الزراعة والغذاء في حروبها ولا يستعمل العرب سلاح النّفط. إنه يعزو سبب عدم انتصار الانتفاضة الأولى إلى المناخ الانهزامي الذي خيّم على المنطقة، والاعتقاد بحتميّة الاستسلام في ظلٍّ عدم تكافؤ القوّى؛ إذ لم يكن من طريق للانتصار إلا بخوض حرب كلاسيكية ضد إسرائيل، وهو أمر لم يكن ممكنًا. بينما كان لا بدّ من اكتشاف أهمية سلاح الشعب الذي يفوق تلك الأسلحة كلّها، وبالتّالي يأتي هنا دور المقاومة

وأسباب الانتصار وتكريس الممانعة. لقد أدرك الشعب الفلسطيني طريق الانتصار.

وهو اليوم يكافح بشجاعة، وفي ظروف صعبة، بحسب تعبير السيد الخامنئي: «الشعب الفلسطيني، اليوم، شعب مظلوم، ولكنه شجاع جدًّا رغم مظلوميته، ومن الحق أن نقول: إن الشعب الفلسطيني بطل، إنه شعب يقاوم وحده وبغربة وبأيد عزلاء، وقد أعجز القوى المادية العالمية المدججة بكل أسلحة القتل والقمع»[1].

إيران الثورة في مسار القضية

تسكن القضية الفلسطينية قلب السيد علي الخامنئي. ففلسطين هي المدماك النظري الذي قامت عليه الثورة الإسلامية في إيران. ثمّة كيمياء مزيج في خطاب الثورة الإسلامية في إيران. تحضر فلسطين في منعطفات الثورة كلّها، وما قبلها، وما بعدها. وقد ظلّ ذلك الموقف واضحًا صريحًا لشرائح المقاومة الفلسطينية كلّها. كانت إيران حاضرة في الشّأن الفلسطيني منذ أقدم العصور. وكانت دائمًا لاعبًا أساس سلبًا أو إيجابًا، في مصير فلسطين. وكان الصراع حول نصرة فلسطين صراعًا داخليًّا في إيران، انتهى إلى انتصار صوت العدالة والتحرر بفضل الثورة الإسلامية في إيران التي أعادت إيران إلى محيطها الإسلامي، ونظرًا إلى الوضع الجيوسياسي الإيراني، كان لا بدّ من أن تظهر آثار الموقف الإيراني في مسار العمل الفلسطيني بشكل قويّ وملفت. فإيران لا يمكنها إلّا أن تكون واضحة الآثار في الشأن الفلسطيني. ففي عهد الشاه كان الاعتراف بإسرائيل ومساندتها واضحتين وقد عزّز ذلك الجبهة الإسرائيلية، وساهم بشكل كبير، في هزيمة العرب. وحيث حدث تحوّل استراتيجي في الموقف، كان لا بدّ من أن يحدث ذلك أثرًا عميقًا في مسار هذه القضية التي عادت لتعزّز توازنًا كان على وشك الانهيار، ولا سيما

---

(1) علي الخامنئي، فلسطين.

بعد دخول مصر في رهان معاهدة الصلح والاعتراف بإسرائيل. ويمكننا اعتبار الموقف الإيراني من الشأن الفلسطيني هو مرجعية تفسيرية أساس للأزمات كلّها التي واجهتها إيران منذ حرب الخليج الأولى.

ثمة صراع إيراني-إسرائيلي كبير، يتعلّق بمحاولة مدّ إسرائيل نفوذها في إيران لحصار المنطقة العربية. كان الموقف الإيراني، عشية انتصار الثورة، واعيًا لخطورة الدّور الذي ستلعبه إسرائيل وعملائها داخل إيران، لذا، كان التحرّك الثوري فوريًّا؛ فأنزل العلم الإسرائيلي ورفع بدلًا عنه العلم الفلسطيني، وسلّم الإيرانيون السفارة الإسرائيلية إلى قيادة فتح، فكانت أوّل سفارة للفلسطينيين في العالم، يرفرف فوقها العلم الفلسطيني. لقد كان أوّل وزير دفاع في إيران الثورة هو الشهيد مصطفى شمران، الصديق الميداني للسيد علي الخامنئي، مناضلًا، ومقاتلًا، فَتْحَاويًّا في صفوف الفلسطينيين. فرجالات الثورة في إيران كانوا أيضًا فدائيين في صفوف المقاومة الفلسطينية، وكان التعاون قائمًا بقوّة. كان خطّ الثورة ينطلق من جنوب لبنان معقل المقاومة الفلسطينية يومئذ إلى طهران. وبما أنّ الحديث هنا عن الممانعة، وحيث إنّ فلسطين، كانت ولا زالت، عنوان الممانعة التي أكسبتها إيران عمقًا استراتيجيًّا جديدًا، ووسعت من دائرة الفعل المقاوم، ليتجاوز المجال العربي إلى المجال الإسلامي، كان لا بدّ من توضيح جانب من الصراع الإيراني-الإسرائيلي منذ وعد بلفور، وكيف أنّ إسرائيل راهنت بقوة على أن تكون إيران حليفًا استراتيجيًّا لها. ففي ضوء هذا فقط، ندرك أهمية التحول في الموقف الإيراني، وكيف أنّ موقف القيادة الإيرانية من إسرائيل هو مسألة وجود بالنسبة إلى إيران نفسها، وبأنّ هذا الموقف هو الذي يقف خلف التّحدّيات كلّها التي تواجهها إيران من خصومها الغربيين، وبأنّ ذلك كلّفها حربًا دامت ثماني سنوات والكثير من الحصار.

إنّ إسرائيل والنفط عاملان مهمّان يفسّران أهم الأحداث التي تعصف بالشّرق الأوسط. كانت أهم الانقلابات والحروب تحصل لغرض حماية إسرائيل أو الهيمنة والتحكم بإنتاج النّفط وأسعاره. سيكون الأمر أخطر

بكثير لمّا يرتبط تأميم النّفط بعدم الاعتراف بإسرائيل. يتساءل بعض العرب: وما دخل إيران في الصراع العربي-الإسرائيلي، وما دخلها في فلسطين بينما فلسطين عربية؟ وهو تساؤل لا ينتمي إلى منطق الجغرافيا السياسية للشّرق الأوسط؛ لأنّ السؤال الذي قلّما يطرح: ماذا تريد إسرائيل من إيران؟ فإسرائيل لم تترك إيران يومًا؛ بل اعتبرتها دائمًا عمقًا استراتيجيًا لاحتواء المشهد العربي نفسه. ولذا، لا يفهم ولن يفهم موقف إيران بجدّية من القضية الفلسطينية إذا لم يدرس تاريخ العلاقة بين إيران وإسرائيل. فالعلاقة الصهيونية-الإيرانية بدأت في زمن مبكّر، وتحديدًا مع فساد الدّولة القاجارية في عهد ناصر شاه. فقد تم إنشاء جمعية «أصدقاء إسرائيل» عام 1873. واستمر ذلك النشاط، وفتح المراكز في شتى المحافظات الإيرانية. وهو النشاط الذي تمّ إحياؤه بشكل كبير عام 1917 مع إعلان وعد بلفور، حيث حدث تطور كبير بعد ربط اليهود الإيرانيين الهستروت بفلسطين، أي اتحاد العمال الإسرائيلي.

وفي عام 1944 تم إنشاء الجمعية الصهيونية الإيرانية. خلال هذه السنين، عرفت الحركة الصهيونية داخل إيران نشاطًا ملفتًا، وتعززت بمراكز، وجمعيات، وتنظيمات صهيونية، مثل: فرع الوكالة اليهودية في طهران، وجمعية الأوت، ونادي كورش الكبير، وجمعية الإليانس الإسرائيلية العالمية، والجونيت التي كانت تعنى بتهريب يهود بولاندا عبر جمهوريات الاتحاد السوفياتي الجنوبية، وجمعية سافر ماني بانواني يهود إيران وهي جمعية نسائية[1]... اعتراف إيران بإسرائيل جاء نتيجة هذه النشاطات التي انتهت بتغلغل الإسرائيليين داخل النسيج الاجتماعي الإيراني، وفي القطاعات الحيوية الإيرانية. بعد زيارته إيران عام 1963 تحدّث ضابط إسرائيلي بكل وضوح قائلًا: «إنّ طهران يمكن أن توصف باعتبارها مدينة إسرائيلية خالصة، لا تختلف في ملامحها العامة عن أي مدينة إسرائيلية داخل «إسرائيل»». ويقول أيضًا: «يسيطر الصهاينة على جميع الأعمال

---

(1) جاسم إبراهيم الحياني، **التغلغل الإسرائيلي في إيران وأثره في الأمن الوطني العراقي (1950-1967)**، ص42-43.

الحيوية في طهران سيطرة كاملة أو جزئية، ابتداءً من الأعمال المصرفية وإدارة الفنادق، إلى تربية الدواجن وبيع البيض والفواكه، إلى درجة أنّك لو اضطررت أن لا تبيت في فندق ليهودي أو ليس فيه يهودي، لاضطررت أن تنام في الشارع»[1].

لقد كان الاعتراف بإسرائيل من قبل الحكومات الإيرانية المتعاقبة تحصيل حاصل؛ بل حتى في عهد مصدّق، الذي أمّم النفط، وسحب الاعتراف بإسرائيل، ظلّت العلاقات الواقعية قائمة، والتطبيع ساريًا على أرض الواقع. وبلغ التعاون بين إيران وإسرائيل إلى مستويات كبرى؛ فعلى المستوى العسكري كان منذ 1961م قد زار طهران رؤساء الأركان العامة في الجيش الإسرائيلي كلّهم باستثناء الجنرال حاييم بارليف، بينما زار إسرائيل رؤساء أركان الجيش الإيراني كلّهم ورؤساء سائر الهيئات والشعب. كان التشاور بين مسؤولي الكيان الصهيوني وإيران قائمًا على قدم وساق في القضايا كلّها التي تتعلق بالصراع بين العرب وإسرائيل. وهكذا ناقش الإسرائيليون والإيرانيون في لقاء دافيد بن غوريون عام 1961 قضية الانفصال بين مصر وسوريا.

هذا، في الوقت الذي كان الشاه يبرر سبب تطور علاقته وتعاونه مع إسرائيل بالمواقف والنشاطات التي يقوم بها عبد الناصر ضدّ إيران. ولهذا صرّح بأنّ لإسرائيل حقها في الوجود، شأنها شأن الدول الأعضاء كلها في الأمم المتحدة. كانت إيران قد جهزت إسرائيل بمعدّات عسكرية لم يكن بمقدورها الحصول عليها، بينما زودت إسرائيل إيران بالأسلحة السوفياتية كلّها التي استولت عليها في حرب 1967 مع عبد الناصر والعرب. فيما ظلت إيران هي المورد الرئيس لإسرائيل بالنفط؛ حيث بنى الإسرائيليون خط أنابيب، بتمويل إيراني، لنقل النفط من إيران إلى تل أبيب طوله 162 ميلاً، يمتد من ميناء إيلات على البحر الأحمر إلى عسقلان على البحر الأبيض

---

(1) المصدر نفسه، ص82.

المتوسط. وحتى عشية الثورة الإسلامية في إيران، كان الشعب الإيراني بعيدًا كلّ البعد عن معرفة ما كان يجري، سوى ما كان يأتي من احتجاجات على بعض مواقف الحكومة الإيرانية من إسرائيل، التي كانت تثير حفيظته، ليتفجّر الأمر مع الثورة الإسلامية، وتصبح الثورة في جوهرها ثورةً ضدّ السياسات المتصهينة داخل إيران، وضدّ الواقع الذي آلت إليه الأمور. بالنسبة إلى السيد الخامنئي، الذي عاش فصول الثورة، فقد كان ملمًّا بتفاصيل هذا الوضع. وهو من الجيل المؤسس للثورة، والذي يمثّل الجبهة المعارضة للسياسات الصهيونية في إيران.

لقد أدركت إسرائيل أنّ حلمها بالتوسع قد ولّى مع سقوط الشّاه. وبتعبير إسحاق رابين إن «عصر الفتوحات الإسرائيلية» قد تقلّص، وربما ذهب مع الشاه. هكذا نفهم رسوخ الموقف الإيراني الجديد من القضية الفلسطينية والقدس. إنه موقف قديم؛ بل لا يكتمل انتصار الثورة في إيران إلّا بتحقق الثورة في فلسطين واسترجاع القدس. يقول السيد الخامنئي في كلمة ألقاها حول مجزرة الحرم الإبراهيمي: «الشعب الإيراني -كما كان دائمًا- يرى نفسه إلى جانب المناضلين الفلسطينيين، ويرى أن انتصاره ناقصٌ دون انتصار القضية الفلسطينية. والإمام الراحل العظيم منذ الأيام الأولى لنضاله في إيران وضع المسألة الفلسطينية على رأس قائمة اهتماماته، وكان يتابع هذا الموضوع طوال أيام النضال، وكذلك بعد انتصار الثورة».

بعدُ القضية.. إنسانيّ

القضية الفلسطينية في نظر السيد علي الخامنئي هي أكبر من أن تكون قضية داخلية؛ بل هي قضية دينية وإنسانية وعقلانية، وهي واجب تاريخي. فهي قضية أساسية للمسلمين كلّهم بلا استثناء. وبما أن المسلمين هم، اليوم، أكثر حيوية وقوّة، فإنّ الكيان الصهيوني سيتآكل من الدّاخل ويضعف. هي قضية إسلامية ودينية؛ من حيث إنها جزء من الأراضي الإسلامية المقتطعة بالعدوان، فوجب على سائر المسلمين الجهاد لاسترجاعها. وبالنسبة إليه،

فإنّ الجمهورية الإسلامية في إيران لا تعترف بشرعيّة هذا العدوان وقد «أكدّت أنه لن يكسب الظلم شرعية فقبل 45 عامًا وقع ظلم واغتصبت أرض فلسطين. لهذا، يجب إعادة الأرض الفلسطينية دون قيد أو شرط إلى الشعب الفلسطيني».

ويبدو أنّ القيادة الإيرانية في موقفها الواضح من القضية الفلسطينية كما ذكرنا، باتت تزعج الكثير من الجهات بما فيها العربية. فإذا كان بعض وسائل الإعلام العربية يعمل على التشكيك في الموقف الإيراني من القضية الفلسطينية، فإنّه في مواقف كثيرة، قد اعتبر أنّ موقف إيران يتجاوز حتى موقف الفلسطينيين من فلسطين. وهذا من المغالطات التي وقع فيها بعض العرب الذي اعتبر أنّ فلسطين تُختصر في بعض قياداتها الذي تورّط في التسويات تحت ضغوط عربية وغربية. ففلسطين في نظر السيد علي الخامنئي هي أوسع من أن تختزل في مسؤولين فلسطينين؛ فهي قضية إسلامية فضلًا عن كونها عربية، كما إنّها أوسع من أن تختصر في قيادات الهزيمة والتسوية، حيث يمثّل فلسطين من هم في السجون والشتات وميادين المقاومة. ويروي السيد عليّ الخامنئي ما كان يواجهه يوم كان رئيسًا للجمهورية:

«عندما كنت رئيسًا للجمهورية كنا نتداول في هذه المسألة، كنت أبدي رأيي، فكانت حكومات هذه الدول تقول إنك لست أكثر فلسطينية من الفلسطيني. طبعًا لم تكن مفاوضات السلام مطروحة كما هي اليوم لكن ثمة تباشير تلوح في الأفق. كانوا يقولون لسنا أكثر فلسطينية من الفلسطينيين فليكن ما يريده الفلسطينيون أنفسهم. طبعًا، فمسألة فلسطين هي أولًا مسألة العالم الإسلامي كلّه وهنا ما سأتحدث عنه. إن مسألة الواجب الإسلامي والواجب الإلهي إلى جانب النواحي السياسية والأمنية والاقتصادية وما إلى ذلك ولكن الأهم من ذلك الجانب الإلهي، حتى وان كان ثمة شخص لا يؤمن بالله ويريد فقط أن يعمل للشعب الفلسطيني عليه أن يأخذ بالاعتبار آراء الشعب الفلسطيني، فالشعب الفلسطيني هو أولئك الذين يملؤون السجون الفلسطينية وسجون الكيان الغاصب والذين يملئون الشوارع وفي المسجد

الأقصى وفي الأسواق، في شتّى أرجاء الأراضي المحتلة يطلقون شعارات معادية لإسرائيل وينفذون العمليات، أولئك هم أبناء الشعب الفلسطيني ولا يمكن اعتبار فئة صغيرة ذهبت وساومت تحقيقًا لأطماع بأنها هي الشعب الفلسطيني لنقول إننا لسنا أحرص على فلسطين من الفلسطينيين. أتذكر قبل حوالي أربعة عشر عامًا إحدى الدول التي لا أريد أن أذكر اسمها لم يكن يبدو عليها يومذاك أنها دولة سائرة نحو الفساد لأنها صاحبة تاريخ ثوري، أطلق قادتها هذا الكلام فاستشفيت يومها إن هذه الدولة سائرة نحو الانحراف، وهذا ما تبين في ما بعد بشكل جلي وواضح ولا أريد أن أخوض في بعض خصوصياتها».

لا طريق لتحرير فلسطين غير المقاومة. أما طريق التسوية فسيؤدّي، حتمًا، إلى الهزيمة. فإنّ «أي شعب لا يمكنه الحصول والمحافظة على شرفه وهويته واستقلاله بدون صموده وكفاحه، ولا توجد أي أمة حصلت على أهدافها من العدو بالرجاء والتوسل (...) هل يمكن انتظار العدالة من هؤلاء الصهاينة. إنهم بسطاء من يظنون أنه بالإمكان الحوار مع هذا الكيان. إن أي محادثات مع العدو بمثابة انسحاب من الميدان ليتقدم ويتمركز فيه العدوّ. بالأمس كانوا يطالبون بإجراء محادثات، واليوم أصبحوا يطالبون بالمسجد الأقصى أيضًا؛ فحين يجهل السياسي كيفية التعامل مع هذا الكيان الغاصب، ويخضع لضغوط أمريكا والأجهزة الصهيونية الرأسمالية والمتسلطة في العالم، لا بد من أن تكون النتيجة على هذا النحو. مَنْ أثار الشعب لاتخاذ دوره في المواجهة؟ فقبل ثلاثة أسابيع استفز مشاعر الشعب وأثار غضبهم دخولُ عنصر صهيوني قذر وبغيض إلى داخل المسجد الأقصى».

ليس الانتصار أمرًا يسيرًا وغير ذي قمية؛ بل هو ذو قيمة كبرى، ويقتضي تقديم الأثمان الباهظة لتحقيقه. ففي نظر السيد علي الخامنئي: «من خطب الحسناء لم يبخل بالمهر»[1].

---

(1) انظر هذا وما قبله: علي الخامنئي، **الانتفاضة ومؤامرة الاستكبار**، ص31.

في حرب تمّوز 2006م

شكل انتصار المقاومة اللبنانية تحوّلاً استراتيجيًّا في المنطقة؛ إذ كان هو الفاتح لعهد الانتصارات. لقد تحقّق أمر معجز في اعتقاد الشعوب العربية والإسلامية. كيف تستطيع المقاومة اللبنانية أن تخرج من حالة الضعف إلى حالة الاقتدار؟ أمّا في نظر القيادة الإيرانية فلقد كان ذلك أمرًا متوقعًا دائمًا. بعد انتصار حرب تموز 2006م لم يعد قرار الحرب حكرًا على إسرائيل. أصبح حزب الله قوة ردع منقطعة النظير في حركات التحرر الوطني. لقد تحوّل من فئة تقاتل بأسلوب حرب العصابات إلى فئة قادرة على خوض حربٍ كلاسيكية. وكلّما تورّط الغرب في جيوب العالم العربي، كلّما تطوّر أداء المقاومة، التي اكتسبت قدرات فائقة، وتجارب كبرى، وباتت على قدر عالٍ من الجهوزية. ولا زال السيد علي الخامنئي يؤكّد أهمية دعم المقاومة في لبنان، وفلسطين، وكل مكان يتعرّض فيه للغزو. ففي الرسالة الشفهية العاجلة التي بعثها مع اللواء قاسم سليماني إلى السيد نصر الله أثناء الحرب مع الكيان الصهيوني، نجد حضورًا وجدانيًّا، ودعمًا شاملًا للمقاومة في هذه المواجهة الصعبة. ففي الوقت الذي كانت مصر مبارك ودول عربية في المنطقة تنشر اليأس، وتمارس أشكالًا من الحرب النفسية ضدّ المقاومة أثناء المواجهة، كان السيد علي الخامنئي يعمل على رفع معنويات المقاومة، ويمكّنها من الاقتدار العسكري والنفسي. لقد حضرت الروحانية السياسية في هذه الحرب بشكل لافت، وحققت التوازن مع خطاب التيئيس والمؤامرة. يقول السيد الخامنئي في هذه الرسالة:

«أسأل الله أن يحفظكم، ويوفّقكم، ويأخذ بأيديكم، وينصركم، إن شاء الله. توكّلوا على الله تعالى، وإن شاء الله سيذيقكم طعم النصر في الدنيا، ورضا ذاته المقدّسة، وأنا أدعو لكم بالنّصر دائمًا. سلامي للإخوة فردًا فردًا. ستكون هذه الحرب قاسية، ولكن اتكلوا على الله، وعليكم الصمود. لدينا يقين تام بانتصار المقاومة؛ بل أكثر من ذلك، هذه المقاومة ستنتصر وتتحول إلى قوة إقليمية. وما توفر من معطيات (خلال الحرب) من أنّ العدو كان يعدّ

لها لتتم في أوائل الخريف، وكان الإسرائيليون، بالاتفاق مع الأمريكيين، سيبادرون من دون سبب أو ذريعة، بالاعتماد على عنصر المفاجأة، لشنّ هذه الحرب. إسرائيل كان لديها خطّة وقرار لضرب المقاومة في لبنان، وكانت تعد لذلك، وكانت تريد أن تفاجئكم بالحرب، وكان مخططًا أن يضرب سلاح الجو الإسرائيلي الأهداف كلّها خلال ساعات، وبعدها ينفذ العدو عملية برية، ويحتل قسمًا من الجنوب، ويضربكم في مختلف المدن، ثم يكمل عمله للقضاء على حزب الله. وما كان لهذه الحرب أن تقف عند هذه الحدود، إنما هدفها تغيير المنطقة، ولكن الذي حصل من خلال عملية أسر الجنديين أن حزب الله من حيث يعلم أو لا يعلم أفقد الخطّة الإسرائيلية عامل المفاجأة، وأجهض مشروع الحرب المعدّ لأوائل الخريف، فلقد فرضتم عليهم التوقيت، وما كانوا يريدون القيام به في وقت هم يختارونه، يقومون به الآن، وهذا ما أفقد العدو عنصر المفاجأة، وهذا كان من ألطاف الله عزّ وجلّ الخفية بكم. الحرب لم تكن بسبب الجنديين؛ إنما كانت جزءًا من مشروع محضّر، ولما أخذتم الجنديين عجّل الأمريكيون والإسرائيليون في الحرب قبل أن يكملا استعدادهما عدة وعتادًا، ووجدوا أنهم متورطون، وفقدوا عنصر المفاجأة، وبذلك دفع الله عنكم، وعن لبنان، وعن المنطقة، ما كان أكبر بكثير. لقد صمد حزب الله، حتى الآن، عشرة أيام، في الوقت الذي هزمت فيه الدّول العربية خلال ثلاثة أيام. هذا نصر جيد، لكن يجب أن تواصلوا العمل. ما تريده إسرائيل من القضاء على المقاومة لن يتحقق، إن شاء الله. العدو قلق، ومشكلته كبيرة، وليست أقل من مشكلتكم، بل هي أكبر».

وفي السياق نفسه، تنبّأ السيد علي الخامنئي بالنّصر الحتمي للمقاومة كما تنبّأ بحتمية سقوط المشروع الأمريكي والإسرائيلي من وراء هذه الحرب. يقول:

«لقد أصبحتم أسطورة العالم، وعليكم أن تقفوا وتثبتوا للعالم أنّ حسابات أمريكا وإسرائيل كانت خاطئة. حربكم حرب مصيرية وهي تشبه

معركة الخندق، وكانت حينها حربًا قاسية وصعبة، وبلغت فيها القلوب الحناجر، وقال المنافقون: فلنعد إلى بيوتنا، أين هو النّصر الإلهي الذي يعدنا به محمد؟ ولكن الله تعالى نصر المؤمنين بعد أن ثبتوا وصبروا. نحن معكم وسندعمكم في كلّ شيء ولا تقلقوا، المهم أن تصبروا وتثبتوا في وجه هذا العدو مع التأكيد على الاهتمام الكبير بالنّاس؛ لأنهم يريدون عزل الناس عنكم. إذا وفق الله للنصر ستصبحون قوة لا تقف في وجهها قوّة».

لقد واكب السيد علي الخامنئي أطوار هذه الحرب، وكان على فهم بأبعادها السياسية والميدانية. إذا جاز القول، فإنّ موقف السيد علي الخامنئي أحدث توازنًا في إطار الحرب النفسية التي واجهتها المقاومة في الأيّام الأولى من الحرب. لقد منح المقاومة زخمًا روحيًّا عاليًا التقطه المقاومون وبنوا عليه يوميات المواجهة الأسطورية مع الجيش الذي لا يقهر. كانت المقاومة تثق في السيد علي الخامنئي وفي استشرافه لمآل المعركة المصيرية.

الخاصية الأساسية التي ميّزت أداء السيد علي الخامنئي الممانع هو أنّه لم يكن يستسلم للرعب الذي كانت تخضع له المنطقة في أصعب الظروف. فحتى في اللحظات الصعبة والأليمة التي مرّت على إيران وعلى عموم المنطقة، كان يؤمن بانتصار خيار الممانعة. يتحدّث السيد نصر الله ـ الذي كشف في هذه المناسبة لأوّل مرة عن هذه الرسالة ـ عن جانب من هذه الحقيقة في الخطاب الذي ألقاه أثناء افتتاح مؤتمر التجديد والاجتهاد الفكري عند الإمام الخامنئي الذي انعقد في بيروت[1]، بأن السيد الخامنئي في أصعب الظروف كان يؤكّد لهم اعتقاده بنصر المقاومة ويقول لهم ممازحًا: «ليش، الله بيمزح؟».

ويقول السيد نصر الله في السياق نفسه إنهم زاروا إيران في العام 2000م وهم يحملون وجهة نظر ترى عدم انسحاب الإسرائيلي من جنوب لبنان،

---

(1) كان الكاتب من بين الحضور، وكتابنا هذه هو تطوير للورقة المقدّمة من قبلنا في هذا المؤتمر.

لكن رجعوا برؤية مختلفة بعد أن أكّد لهم السيد الخامنئي حتمية النصر القريب قائلاً: «إن انتصاركم في لبنان قريب جدًّا وأقرب مما تتوقعون وسوف ترونه بعينكم».

يكشف السيد نصر الله في كلمته الافتتاحية هذه عن أنّ السيد الخامنئي أثناء أحداث الحادي عشر من أيلول حيث اعتقد العالم بأنّ المنطقة عشية تلويح الولايات المتحدة الأمريكية بغزو العراق وكذا احتلال أفغانستان، ستدخل العصر الأمريكي لمئتي عام مثل الاحتلال الصليبي، كانت وجهة نظر السيد الخامنئي التي نقلها السيد نصر الله في تلك الأثناء بعد لقاء خاص مع مرشد الجمهورية الإسلامية مخالفة حتى لوجهة نظر بعض المسؤولين الإيرانيين الذين كانوا يأتون ويطلبون منه إيجاد حلّ مع الأمريكيين يومئذ، كان رأيه بأن لا تقلقوا، إن الولايات المتحدة الأمريكية في بداية الانحدار، ويجب أن تتصرفوا على هذا الأساس. وحينما طلب منه السيد نصر الله مزيدًا من التوضيح قال له السيد علي الخامنئي إنّ أمريكا حينما تعجز عن حفظ مصالحها في المنطقة من خلال حلفائها وتضطر إلى المجيء بأساطيلها إلى منطقتنا، فهذا دليل عجز وليس دليل قوّة، وهذا يؤكد جهلهم بشعوب المنطقة.

الحرب على غزّة

كان الأمر يقتضي عدوانًا غاشمًا على غزّة بالصورة التي رآها العالم وشهد حوادثها طيلة 22 يومًا من أشد أشكال العنف والعدوان، ليخرج عن صمته حيال ما يجري. كانت محرقة غزّة كفيلة بأن تحقق فرزًا دقيقًا بين من يملكون شيئًا من الضمير وبين من ماتوا مع الأموات. وقد رأينا كيف ولأول مرة أصبحت القضية الفلسطينية موزعة بين موقفين: موقف محور الاعتدال وموقف محور الممانعة. ولئن كان الفريق الثاني قد اكتسب اسمه من صميم ممارسته الطبيعية والتاريخية، فإن الفريق الأوّل تلقى اسمه من موقع الإملاء. لقد سمّى التاريخ ومنطق الأشياء المحور الثاني ممانعًا بينمّا تفضلت

كوندوليزا رايس والفريق البيضاوي في عهد بوش الابن باسم الاعتدال، فغيرت اسمهم، وكانت العقيقة محرقة غزّة، والذبيحة هي ما يفوق 1330 ضحية من المدنيين. كانت لعبة الأسماء جزءًا من سياسة الفوضى الخلّاقة التي انتهجها فريق المقذوف بالحذاء الطائر.

والعجيب أن الفريق حديث التسمية صدّق بذلك، فراح يتمطط في سياسة مهزومة لكنه أصر على أن يقدمها في سبورة الاعتدال على أنها الموقف المطلوب. وأصر بعدها تيار الهزيمة على أن لا يتنازل زورًا عن مكانته التاريخية بوصفه بطلًا. وقد كانت بطولته وافية لأن ندرك أن المحرقة ما كان لها أن تكتمل في غزّة لولا أنَّ مَنْ فَضَحَتْهُم ليفني من العرب هم من وافقوا على موقف إسرائيل في حربها على المقاومين بغزّة. فالمساندة الضمنية وتجريم المقاومة وتحميلها مسؤولية المحرقة والحرب المعنوية على المقاومين وإحكام الحصار وإفشال قيام مؤتمر قمة استثنائي لأجل غزّة في الدوحة، هذا كلّه هو الجزء الثاني من فصول العدوان على غزّة. فلكي يسدد المعتدلون للممانعين ضربة قاضية سمحوا لإسرائيل بأن تتمادى في المحرقة.

ولا شك في أن إسرائيل لم تملك هذا الاقتدار على المبالغة في التدمير والبطش لو أنها لم تتلقَّ الضوء الأخضر للمضي في خطتها في غزّة ليس فقط من أحلافها التقليديين؛ بل من بعض عرب الاعتدال والسلطة الفلسطينية. هذا ما يجب أن يقال للتاريخ والأجيال القادمة. كانت حرب غزّة الأولى محاولة لإنقاذ ماء الوجه بالنسبة إلى الحكومة الإسرائيلية بعد هزيمتها القاسية في لبنان. ولكنها منيت بالفشل كذلك؛ لأنّ غزّة وجدت سندًا من قوى الممانعة كلّها وكان موقف السيد علي الخامنئي حاضرًا بكلّ قوة ودعم ومساندة مادية ورمزية لتحقيق النّصر.

الحرب على سوريا

يتصرّف الإيرانيون تحت تأثير قيادة السيد علي الخامنئي تصرّفًا يجمع

بين المبدئية والحسابات الجيوستراتيجية. وفي كثير من الأحيان كانت المبدئية مانعًا من الاستسلام لمناورات القوى العظمى. ففي محطّات كثيرة كان إصرار القيادة على متابعة طريق الرفض للسياسات الإمبريالية وعدم الخضوع تحت طائلة الظروف الدّولية القاهرة. في المنطقة العربية حيث لا توجد دول تمثّل محاور جيوستراتيجية حقيقية، يقرأون الأحداث بطريقة مختلفة غالبًا ما تؤثّر عليها العواطف والانفعالات. الفرق بين إيران والدّول العربية هو أن إيران تمتلك استراتيجيا حقيقية. هنا يقع سوء الفهم الكبير عادة حينما تفهم الاستراتيجيا فهمًا قاصرًا إلى حدّ نجد بعضًا يعتبر أنّ الدول العربية بالفعل تملك استراتيجيا. ومنشأ الخطإ هنا يكمن في الخلط بين المواقف التي يمليها التمحور وبين الاستراتيجيا التي تمليها الاختيارات الجيوستراتيجية للدّول في ضوء ما تمتلك من إرادة سياسية واقتدارات مادّية ورمزية. في الحالة الأولى تكون المخطّطات مجرّد تنفيذ لقرارات اتخذت في أروقة الدّول المركزية الكبرى. فليس للمحاور الصغيرة سوى تنفيذ تلك القرارات والاختيارات وتنزيلها ضمن خطط تكتيكية. بتعبير آخر، لا يوجد هامش لتلك المحاور سوى أن تجتهد في نطاق التكتيك وليس الاستراتيجيا الكبرى. فالدّول التي تحتاج إلى القوى الكبرى في قطاعاتها كلّها هي دول غير مستقلة. والدّول غير المستقلة لا يمكن أن تظفر باستراتيجيا خاصة بها. إنّ الاستراتيجيا ليست ممكنة بالنسبة إلى دول التبعية. فالأمة التي لا تتحكّم حتى في ثرواتها ومواردها الطبيعية لا تستطيع أن تحقق اقتدارها وتستغل مواردها للنهوض باستراتيجيا حقيقية.

وقد اتّضح من خلال الأحداث التي واجهها العالم العربي عشية ما عرف بالربيع العربي أنّ إيران تصرّفت من منظور استراتيجي شديد التعقيد. أشادت إيران وعلى لسان السيد علي الخامنئي نفسه بما حصل من تحوّلات في دول عربية مثل مصر وتونس واليمن. واعتبرت أنّ ذلك شكلاً من صحوة الشعوب الإسلامية. كان الصراع على الإسلام في سياق ما عرف بالربيع العربي واضحًا. فحينما أطلق السيد علي الخامنئي عبارة الصحوة الإسلامية على هذه الحراكات كان يهدف إلى أنّ ثمة مخطّطًا لاستمالة الإسلام عبر

بعض الحركات التي وقعت في شراك المخطط الأمريكي إلى نواحي خطيرة ليس آخرها تشويه الإسلام على مستوى التدبير والتحالفات. وقد اعتبر السيد أنّ هؤلاء إنما استلهموا مثالهم من الثورة الإسلامية في إيران وهو نوع من التذكير بأنّ الإسلام الإيراني هو إسلام مناهض للمشروع الإمبريالي والصهيوني، وأنّ هذا هو المعيار الحقيقي الذي يجب استحضاره في استحقاقات الربيع العربي.

حدث هذا على الرغم من أنّ هذا الحراك سرعان ما تمّ اختراقه وتوجيهه من قبل القوى الغربية لكي لا يحقق رغبة الشعوب العربية. كان ذلك توجيهًا ليس من باب الإخبار؛ بل من باب الإنشاء. كانت إيران تعمل من خلال خطاب السيد علي الخامنئي على توجيه هذا الحراك بالاتجاه الذي تمليه البوصلة الحقيقية للصراع. لم تقبل إيران بالحرب على سوريا؛ لأنّها تدرك أنّ الموضوع أعقد بكثير مما تمّ الترويج له في وسائل الإعلام. سعت إيران قبل أن تأخذ الأمور منحى خطيرًا في سوريا إلى تبني خيار المصالحة ومحاولة إقناع ما سُمّي بالمعارضة لا سيما من الإخوان. لم تيأس إيران من محاولة جلب الإخوان للمصالحة، على الرغم من أنّ عمليات الاستقطاب الدولي والإقليمي أدت إلى تورط ما سمي بالمعارضة السورية في الخارج للوقوع في المخطط الأمريكي، وهو ما كان يشكّل خطًّا أحمر بالنسبة إلى الإيرانيين الذين تربطهم مع سوريا علاقات تعاون استراتيجي. كانت قراءة السيد الخامنئي للمشهد دقيقة جدًّا.

كان الهدف من الحرب على سوريا هو الإطاحة بآخر قلاع الصمود العربية. كما كان ذلك محاولة للاقتراب من محور الممانعة الذي تشكل سوريا أحد أبرز أركانه العربية. وكان لإيران دور كبير في تعزيز صمود سوريا في محنتها حيث تحرّكت على مستويات ومناحٍ مختلفة للحؤول دون أي تدخل عسكري دولي ضدّ سوريا. كانت إيران تتلقّى بين الفينة والأخرى رسائل تهديد لقاء موقفها الأخير. وكانت أمام كل رسالة تهديد أمريكية أو إسرائيلية تردّ برسائل أقوى.

خلال تلك الفترة شهدت إيران جيلًا جديدًا من الأسلحة الجديدة من صنع إيراني دخلت الخدمة العسكرية وهي أسلحة استراتيجيا كانت تشكل رسائل ردع من خلال عدد من المناورات العسكرية التي قامت بها إيران داخل أراضيها أو في المياه الإقليمية. لكن كان ثمة ما هو أخطر من الصواريخ الإيرانية نفسها، كلمات السيد علي الخامنئي التي تمثّل موقفًا جدّيًا وحاسمًا. يقول السيد الخامنئي أمام عدد من الضباط الإيرانيين إنّ إيران سترد بقوتها كلّها على أي عدوان أمريكي أو إسرائيلي. ونقلت وسائل الإعلام كلامه بكل وضوح يومئذ حين قال: «الشعب الإيراني ليس شعبًا خاملًا ولا يقف متفرجًا على أي تهديد تطلقه قوى عظمى مادية ينخرها الدود من الداخل».

اهتمت إيران بتنمية قدراتها العسكرية فضلًا عن تطوير سائر القطاعات الأخرى. فلقد أدركت أنْ لا مانع من تدمير إيران من قبل الغرب فيما لو لم تردعهم قدرات إيران العسكرية وقدرتها الهائلة على التعبئة. ففي كلمة أنّ إيران لو لم تمتلك الاقتدار ووجد الغربيون منفذًا إليها فلن يرحموها، مثلما لم يشعروا بالأسى لقتل الملايين من البشر في الحربين العالميتين وقتل الأبرياء في أفغانستان وباكستان والعراق.

إن الدّول التي تقرأ الأحداث قراءة جيوستراتيجية تدرك الأبعاد الحقيقية لها. وفي مثال سوريا أدركت القيادة الإيرانية أنّ الهدف من ضرب سوريا هو موقفها الممانع. ما حصل في سوريا لم يكن ثورة، لاسيما وأنّ المسلحين بدأوا يتوافدون على سوريا ويدمّرون النسيج الاجتماعي السوري والبنية التحتية. لذا وبعد أن أحاطت القيادة الإيرانية بحقيقة ما كان يجري داخل سوريا، اعتبرت الأمر يتعلق بحرب على سوريا. اعتبر السيد علي الخامنئي الحرب ضدّ سوريا حربًا ظالمة. وقال خلال لقائه بطهران مع وزير الأوقاف ووفد من علماء المسلمين في سوريا إنّ «النصر سيكتب للحكومة والشعب السوري على أعداء الإسلام والإنسانية والمنطقة».

ازدادت العلاقة الاستراتيجية بين إيران وسوريا متانةً بعد أربع سنوات

من الصّمود، لقيت فيها سوريا دعمًا غير محدود من قبل إيران. أمّا بالنسبة إلى السيد علي الخامنئي فإنّ سوريا وجب أن لا تسقط وأن تنتصر. وقد تأكّد بعد ذلك أنّ وجهة نظر السيد علي الخامنئي من الصراع الدائر في سوريا صحيحة، وبأنّ آثار هذه الحرب سوف تنتهي إلى الباب المسدود. وسنجد فيما بعد خبرًا ستكشف عنه مجلة «وولستريت» يتحدث عن توجيه أوباما رسالة السيد علي الخامنئي يطلب فيها المساعدة لمواجهة داعش في سوريا والعراق. قبول بعض المعارضين في الوقت بدل الضّائع بالمصالحة أكّد أيضًا على مصداقية الدور الإيراني، حيث سعت إيران منذ البداية لإقناع هذه الأطراف بالمصالحة من دون جدوى.

انتصرت سوريا، وهو انتصار لحلفائها أيضًا. رفض السيد علي الخامنئي سقوط سوريا، واهتزّ العالم ومعه محاور الغرب، ولم يكن إلّا ما رآه السيد علي الخامنئي الذي كان مقتنعًا بحقيقة المؤامرة. شكّل انتصار سوريا انتصارًا حقيقيًّا وحتميًّا لمحور الممانعة والمقاومة. وكان أداء إيران مميّزًا من الناحية العسكرية والأمنية والدبلوماسية. لقد احتوت هذا الخطر ولاحقت آثاره في سوريا والعراق ولبنان. كان رأي السيد علي الخامنئي هو الضّامن للموقف الإيراني الذي دافع عن سوريا وساندها في محنتها كلّها؛ ليحقق بذلك انتصارًا لتكتّل الممانعة، والذي بموجبه سيشهد العالم تحوّلًا جديدًا، وتشكّل نظام عالمي جديد يبحث اليوم عن ملامحه الجديدة.

الممانعة في مواجهة الإرهاب

ثمة فصل؛ بل لون آخر من التّحدّي الذي فرض على إيران في عهد السيد علي الخامنئي؛ هذه المرّة يتعلّق الأمر بظاهرة تجاوزت أنماطها القديمة لتتحوّل إلى ظاهرة معقّدة وخطيرة: الإرهاب. كانت إيران مسرحًا لاعتداءات إرهابية منذ قيام ثورتها. غير أنّ الوظيفة الجديدة والمعقّدة للإرهاب باتت تستهدف النسيج الاجتماعي وأصل التعايش والدّولة برمّتها. أصبح الإرهاب

وظيفة ذات مناشئ وارتباطات دولية تعوّض التّدخّل العسكري في الدّول. لقد تطوّر الإرهاب وتعقّد غير أنّ مفهومه في المعجم القانوني الدّولي ظلّ على حاله؛ ما زاده التباسًا ومكّن من استعماله لأسباب جيوستراتيجية غير قانونية. إنه طور جديد من الحروب القذرة وفصل جديد من فصول لعبة الأمم التي وجدت في الإرهاب خيارًا لتكريس الفوضى الخلّاقة كمفتاح لتحقيق مشروع شرق أوسط جديد في المنطقة. أمّا المحاور الصغيرة في المنطقة فقد انخرطت في سياسات ليس لها سوى تنفيذ أجندتها بعيدًا عن أي إحساس بخطورتها.

إنّ ثقة المحاور الإقليمية الصغيرة بنجاعة سياساتها تقوم على الثّقة العمياء في أمريكا وقدرتها على تحقيق مشروعها. غير أنّ أحداث المنطقة أكّدت على فشل المشروع الأمريكي، وبالتالي انتهى الأمر بتساقطات في مجال المحاور الإقليمية لواشنطن. من جهتها أدركت واشنطن من خلال موقفها الجيوستراتيجي البراغماتي، أنّ محاورها الإقليمية لم تكن في المستوى الذي يؤمّن لها مصالحها؛ ما جعل العلاقة بين أمريكا ومحاورها تعاني الكثير من التّوتّر. وفي هذا الإطار كان لا بدّ من فهم مغزى الرسائل التي بعثها أوباما إلى السيد الخامنئي والتي أراد منها التعاون في محاربة تنظيم داعش، وفي محاولة لتعزيز شكل من الثقة في الموقف الأمريكي. كان السيد علي الخامنئي العارف بخفايا السياسة الأمريكية يدرك أنّ القرار الأمريكي لا يكمن في رسائل الأمريكيين المباشرة وغير المباشرة، لكن في سير المفاوضات كانت إيران لا تتخذ قراراتها فحسب؛ بل تنسجها بعناية كما ينسج السجّاد الإيراني. ففي «رقعة الشطرنج» وهو عنوان لكتاب كلاسيكي لبرجينسكي ثمة ما يؤكّد أنّ أمريكا تعتقد دائمًا أنْ لا حليف يمكن أن يعوّض الحليف الإيراني في المنطقة. وبالتّالي فهي تنتظر إيران.

هذا يؤكّد أنّ محاولات المحاور الإقليمية العربية التي تحاول أن تعمل أكثر مما يتطلّبه اقتدارها الجيوسياسي هي في وضعية زواج مؤقّت مع

الحليف الأمريكي. إيران بدورها لا ترفض الحوار مع الغرب؛ بل ترفض أن تقوم علاقات على أساس التّبعية. تنتظر إيران من ناحية استكمال بناء إمكاناتها وشروط اكتفائها الذاتي في سائر القطاعات، كما تنتظر تراجع القوّة الفائقة لأمريكا وتغيّر المزاج الغربي حين يخرج من سكر القوّة. حينئذٍ، لا أحد في إيران بما فيه القيادة العليا سيرفض قيام حوار مع الغرب يقوم على أساس الندية واحترام اختيارات إيران وتغيير سياسات الهيمنة في المنطقة. الموقف الإيراني في التصريف الجيوستراتيجي هو الضامن لاستقرار المنطقة؛ بل إنّ الموقف الإيراني هو الذي أخّر الكثير من فصول الفوضى الخلاّقة في الشرق الأوسط وهو بشكل من الأشكال حمى الخليج الفارسي من الانهيار. الحرب على الإرهاب أصبحت هي البديل بعد أن أصبح من المتعذّر خوض حروب عسكرية مباشرة. فبعد أن أفشلت إيران المشروع الأمريكي في العراق وفي لبنان وفي سوريا وفي فلسطين المحتلة وفي اليمن وفي أفغانستان، لم يعد ثمة خيار غير محاربة إيران وحلفائها بقوة الإرهاب.

حينما ذكّر السيد علي الخامنئي بأنّ إيران كانت هي الضّحيّة الأول للإرهاب، لم يكن ذلك ضربًا من المجاز؛ بل هي حقيقة لا غبار عليها. لقد عانت إيران من الإرهاب منذ قيام الثورة الإسلامية. وكان السيد الخامنئي هو نفسه ضحية الإرهاب بعد أن نجا بأعجوبة من كثير من العمليات الإرهابية التي قام بها إرهابيون من داخل إيران، مثل العملية التي استهدفت مقر الحزب الجمهوري عام 1980، ذهب ضحيتها غفير من العلماء ملأوا الدنيا علمًا وقيمًا من أمثال الشهيدين بهشتي ومطهّري، وكان السيد الخامنئي من الناجين منها حيث أصيب في صدره. وفي عام 1981م وبينما كان السيد الخامنئي مسترسلًا في خطبته داخل مسجد أبي ذر بطهران، انفجرت قنبلة مزروعة سقط على إثرها في غيبوبة وأصابته في يده وقد نجا من تلك الحادثة بأعجوبة. في المقابل أراد الإمام الخميني وأصرّ على أن تكون الثورة سلمية مدنية وكانت كذلك.

بعض الذين كانوا محسوبين على الثورة من تنظيم خلق كانوا يقومون بأعمال تخريبية عنيفة رفضها قائد الثورة. وبما أنّ هوس العنف والإرهاب لا حدود له، وبما أنّ عدوّ الإرهاب هو الدّولة والمؤسّسة، فإن استقرار الدّولة بعد الثورة كان قد كلّف إيران الكثير من الجهود المضنية في مكافحة التّطرّف. لم تجد منظمة خلق بيئة حاضنة لها في إيران بعد الثورة فاختارت أن تكون درعًا للخيانة. كان الغرب يساوم بهذه المجموعة الإرهابية حيث أدرجها في قائمة الإرهاب غير أنه سكت عنها وعن جرائمها، فيما فسح لها مجالات واسعة في العواصم الأوروبية. وبينما اعتبر الغرب حلفاء إيران كلّهم من التنظيمات التحررية، إرهابيةً بدءًا من حزب الله وحماس والجهاد، كان يعتبر خصوم إيران من الإرهابيين جماعات تحررية. مرّة أخرى تلعب السياسة لعبتها في تغيير المفاهيم وقلب الحقائق. ففي ذكرى أحداث السابع من تير -خلال هذه السنة (1980)- استقبل السيد الخامنئي جمعًا من عوائل الشهداء وتعرّض إلى الموقف التناقضي الغربي من حقوق الإنسان في إيران، حيث اعتبر من فضائح أدعياء حقوق الإنسان أن يكون المسؤولون عن تنفيذ جرائم ضدّ آلاف الإيرانيين في الحضن الغربي ويستقبلون في المؤسسات الحكومية الغربية. وأشار أيضًا إلى أنّ قصف أهالي مدينة سردشت الإيرانية بالقنابل الكيماوية من قبل نظام صدّام في الثامن من تير (29 حزيران 1987) وكذا حلبجة كان بدعم من أمريكا وأوروبا اللتين ساعدتا ودعمتا نظام صدّام لسنوات عدّة وهو ما يكشف حقيقة ادعاء الغربيين.

دعمت إيران المقاومتين اللبنانية والفلسطينية باعتبارها قوى تحرّرية لها شعبيتها وتتمتّع بالصّفة من وجهة نظر القانون الدّولي الذي يعطي الحق للشعوب في تقرير مصيرها. بينما كان خصوم إيران ولا زالوا يدعمون الإرهاب بطرق شتّى. ولم تستطع الثورة الإسلامية في إيران أن تتلمس خطاها حتى فُرضت عليها حربٌ عدوانيّة من قبل النظام العراقي مدفوع -كما اعترف بنفسه في الرسالة التي بعثها إبان حرب الخليج الثانية إلى الشيخ رفسنجاني- من قبل الولايات المتحدة الأمريكية. وبينما أحكمَ

الحصارَ على إيران دعمَ الغربُ العراقَ يومئذ بأنواع السلاح المتطور كلّها وبالسلاح الكيماوي الذي استعمل في بداية الحرب ضد قرى إيرانية، كما حظي بدعم مالي وإعلامي من قبل دول الخليج وكثير من الدّول العربية. لقد كانت تلك الحرب العدوانية من أشد أنواع الإرهاب الذي فرض على الشعب الإيراني، الذي قاوم العالم كلّه من خلال هذه الحرب واستطاع أن يحقق انتصارات معجزة ظلت آثارها تعصف بالمنطقة حتى يومنا هذا.

وفي نهايات الحرب، وبعد أن انتقلت الحرب إلى مضيق هرمز، أطلق الجنود الأمريكيون صاروخًا على طائرة مدنية إيرانية -إيرباس- قتل من فيها كلّهم. وفي أوج الحرب العراقية-الإيرانية تعرّض عدد من الحجاج الإيرانيين إلى إبادة في الحج. واعترفت أمريكا وحلفاؤها بدولة طالبان نكاية بإيران، على الرغم من أنها شكلت البيئة الحاضنة لتنظيمات التطرف والإرهاب كلّها. وقتلت طالبان بدوافع غامضة وتآمر دولي وإقليمي تسعة دبلوماسيين إيرانيين، في محاولة استفزازية لإدخال إيران في حرب استنزافية مع الطالبان. واستمر الإرهاب يستهدف إيران حيث استُهدف علماء إيرانيون مدنيون على خلفية النزاع حول الملف النووي الإيراني. وفي كلّ مرّة تتعرض فيه إيران لعمليات إرهابية كان الإعلام الغربي والعربي لا يتحدّث إلّا شماتة. فإيران هي في نظرهم إرهابية حتى لمّا تكون هي نفسها ضحية الإرهاب. يتذكّر المتابعون للأحداث التي عرفتها المنطقة عشية ظهور جماعة داعش أنّ الإعلام العربي حاول أن يسرّب إشاعة تقول إنّ داعش هي صناعة إيرانية. كان الأمر أشبه ما يكون بالأساطير المؤسسة لهوس الإيرانوفوبيا التي اجتاحت المشهد العربي. خرج غول التطرف من قمقمه وبدأ يبتلع أصحابه. وفجأة تتبين مصداقية الموقف الإيراني في محاربة الإرهاب. فلما اجتاحت داعش الموصل كانت إيران أوّل من استجاب لنداء العراقيين، وكان لها دور كبير في إيقاف زحف داعش داخل الأراضي العراقية؛ بل حتى أربيل التي كانت على قدر من سوء التفاهم مع بغداد استفادت من المساعدات الإيرانية التي كان لها الدّور الحاسم في وقف زحف داعش.

تمثل الحرب على الإرهاب منعطفًا حاسمًا في المعركة التاريخية بين إيران والمشروع الأمريكي والصهيوني. أمّا بالنسبة إلى السيد الخامنئي فإنّه نهج نهجًا دقيقًا في الحرب على الإرهاب، على الرغم من أنّ استفحال الظاهرة أدّى إلى وجود إيران ضمن تعدد أحلاف دولية وإقليمية كلّها تدّعي مكافحة الإرهاب. شكّك السيد الخامنئي في جدّية محاربة الحلف الأمريكي الإرهابَ في المنطقة، ورفض في الوقت نفسه الشراكة والتعاون في نطاق الحلف، بينما خاضت إيران مع حلفائها في الممانعة حربًا على الإرهاب على الصعيدين السياسي والميداني. يعتبر السيد الخامنئي أنّ مشاكل الإرهاب اليوم نابعة من سياسات الغرب في المنطقة. وربط بين الإرهاب والمشروع الأمريكي، حيث اعتبر أنّ الأمر يتعلّق بسياسات أنتجت أوضاعًا خطيرة في المنطقة. وبأنّ دحر الإرهاب لا يحتاج إلى تدخّل دولي. ففي أوّل لقاء لرئيس الوزراء حيدر العبادي في تشرين الأول عام 2014 مع السيد علي الخامنئي أكّد هذا الأخير لرئيس الوزراء العراقي أنّ الجيش العراقي قادر وحده على دحر الإرهاب، وليس بحاجة إلى التحالف الدّولي. وتكرر الموقف نفسه في تصريح له أمام حشود من المسؤولين والجماهير في عيد الغدير من ذات السّنة حيث قال: إنّ محاربة «داعش» التي هي صنيعة الولايات المتحدة الأمريكية وأداتها لتحقيق أغراضها المشؤومة وبث العداوة والبغضاء بين المسلمين، إنّ محاربتها ليست إلا كذبة مفضوحة، كما أكّد أنّ التيار التكفيري هو صنيعة الاستعمار، لكنه اليوم بدأ يشعل النار في صانعيه، محذرًا من أن كل من يوقد نار الخلافات بين المذاهب الإسلامية ويهين مقدساتها يساعد أمريكا وبريطانيا. وكان السيد الخامنئي يشير باستمرار وفي أوج الحرب على سوريا إلى أنّ ثمة مخاطر كبيرة ستترتّب على دعم الإرهاب في سوريا. وقد صرّح خلال استقباله أمير الكويت صباح أحمد الصباح بأنّ قادة دول المنطقة لا يدركون خطر الجماعات الإرهابية ويستمرون في دعمها، على أنّ أمن المنطقة يتحقق من خلال العلاقات الجيدة بين دول المنطقة.

تتجلّى الاستقامة في المنظور والمبدإ في مقاربات السيد علي الخامنئي موضوع الإرهاب في ربطه بالوضع الجيوستراتيجي للمنطقة. ففي نظر السيد الخامنئي تعتبر أمريكا راعية للإرهاب. وعليه، كيف يمكن الوثوق بها في مجال مكافحته. فقد أكّد السيد الخامنئي أنّ إيران تملك 100 وثيقة تثبت تورّط الإدارة الأمريكية في عدد من الاغتيالات التي حصلت داخل إيران وفي المنطقة.

في النزاع الدائر اليوم بين الكتلة الغربية وبين إيران حول الملف النّووي، نجد الأمر له صلة بعموم الموقف الإيراني من عدد من القضايا التي تشكل عنصر إزعاج للسياسة الأمريكية في المنطقة. بالنسبة إلى المفاوض الإيراني يتحرّك في إطار الشرعية الدّولية ويعتبر المشروع النّووي الإيراني جزءًا من مسار التنمية والتطوير المدني الذي تشهده إيران. وأنّ مفاعلها النووي هو مدني سلمي لا علاقة له بالأغراض العسكرية. وثمة محاولات لإقحام موضوعات أجنبية عن الملف النووي في سير المفاوضات مع إيران، في مقدّمتها الملف الفلسطيني وملفّات أخرى. يعتبر السلاح النووي من منظور السيد الخامنئي سلاحًا محرّمًا. ولا شكّ في أنّ وجه التحريم هنا ناظر في كونه سلاحًا إرهابيًا هو في الأصل إدانة للقوى الغربية التي استعملته ضدّ المدنيين، وليس لإيران التي تسعى لجعله في الأغراض السلمية. وكانت فتوى الإمام الخامنئي كافية للحسم في الموضوع من حيث إنّ الموقف من عسكرة المشروع النّووي هو موقف ديني برسم فتوى من القيادة العليا في إيران المعنية بالأمن القومي للبلاد.

وقد اعتبر السيد علي الخامنئي أنّ إيران لها من القدرات العسكرية ما تستطيع أن تحمي به نفسها وهي ليست بحاجة إلى سلاح نووي. وقد ردّ على تصريحات المسؤولين الأمريكيين وعلى تصريح أوباما تحديدًا بعدم سماح أمريكا لإيران بامتلاك سلاح نووي بأنّ هذا شكل من التزوير؛ لأنّ إيران أساسًا لا تسعى إلى امتلاك سلاح نووي؛ بل يؤكّد السيد الخامنئي أنّ إيران لو كانت عازمة على ذلك لما استطاع أن يمنعها أحد. فعدم عسكرة

المشروع النّووي هو قناعة واختيار في نظر القيادة الإيرانية وليس مسألة قرار أمريكي. لقد عرّت فتوى السيد الخامنئي حقيقة الموقف الغربي الساعي إلى منع إيران من التقنية النووية لأغراض سلمية، والضغط عليها من خلال إثارة المشكل النووي لثنيها عن مواقفها حيال قضايا عدّة في المنطقة تقع في مقدّمتها مسألة دعم المقاومة الفلسطينية واللبنانية وأيضًا قضايا تتعلّق بسوريا والعراق.

الحرب الطائفية والمخطط الإمبريالي

سعى الإعلام العربي منذ سنوات لكي يكرّس فكرة خاطئة ومغرضة مفادها أنّه لم يأتنا من إيران سوى الشرّ. وهذا هو تمامًا ما روّجته أمريكا وإسرائيل وفلولٌ من الرجعية العربية. تُرى ما هو هذا الشّر الذي جاء من إيران؟ لقد قدّمت إيران ثلاثة أشخاص للعالم العربي استطاعوا ليس فقط أن يخاطبوه عن بعد؛ بل دخلوا في النسيج العربي وأسسوا لهم خطابًا وأكّدوا عمق الآصرة الإيرانية-العربية. الأوّل هو السيد جمال الدين الأفغاني ملهم نهضة الشّرق وأبو الحركة الإصلاحية العربية في كلّ من مصر والشّام خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وثمّة شخص آخر لا تقلّ أهمّيته حيث قام بجهود جبّارة في التأسيس لخطاب وحدوي والتقريب بين المذاهب وهو السيد القمّي. وأمّا الثالث فهو هدية إيران لفلسطين الشهيد المهندس مصطفى شمران وزير الدفاع الإيراني في ما بعد. ثلاثة أسماء ما قبل الثورة وفي ظروف مختلفة تؤكد أنّ الإيرانيين يدركون أنّ تخلّف العالم العربي هو تخلّفهم وتقدمه هو تقدّمهم. ثلاث أفكار تنتمي إلى الخير لا إلى الشّر: النهضة والإصلاح (السيد جمال الدين الأفغاني)، الوحدة والتقريب (السيد القمّي)، النهوض بالكفاح الفلسطيني (الشهيد شمران).

ورثت إيران هذه الثلاثية: النهضة والوحدة والقضية الفلسطينية وجعلتها عنوان ثورتها الجديدة. كان السيد علي الخامنئي مطّلعًا على قادة الإصلاح في المجال العربي والإسلامي، لا سيما حركة الإصلاح والنهضة التي

تزعّمها السيد جمال الدين الأفغاني، وهو شخصية إيرانية من أسد آباد اختار اسم الأفغاني للتمويه وللهروب من الحاكم الإيراني آنذاك أيضًا، والأهم هو أنه كان يريد أن يتفادى التشويش الذي قد يحول بينه وبين تثبيت رسالة النهضة في مصر والشام. فلقد أخفى هويته الحقيقية لكي لا تستعمل ضدّ مشروعه النهضوي كما سنجد لاحقًا بعد الكشف عن تلك الحقيقة من خلال الوثائق، وهو ما دعا لويس عوض من مصر إلى أن يكتب دراسة تحت عنوان: «ماذا يفعل الإيرانيّ الغامض في مصر». وكذلك الأمر بالنسبة إلى السيد تقي القمّي وما لقيه من عناء في سبيل توطيد دار التقريب في القاهرة نتيجة هويته الإيرانية. وقد بنت الثورة الإسلامية على كلّ مكتسبات دار التقريب وأنشأت لها نظيرًا لتفعيل خطاب الوحدة والتقريب ضمن مشاريع عدّة على رأسها المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، والذي ظلّ يحظى، حتى في أصعب الظروف وفي أكثر المنعطفات، باهتمام القيادة الإيرانية ودعمها. وأمّا بالنسبة إلى الشهيد شمران فلقد كان صديقًا وداعمًا للسيد الخامنئي، وخاضا معًا تحدّيات الدّفاع المقدّس.

وإذا ركّزنا على موضوع الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب سنجد أنّ السيد الخامنئي لم يكن له فقط آراء في هذا المجال؛ بل في محطّات كثيرة حيث كان العالم الإسلامي على وشك الوقوع في شراك الحروب الطائفية، كان يتصدّى بمواقف عملية كان لها الفضل في تهدئة العالم الإسلامي. تخوض إيران تحدّيًا كبيرًا في مجال المشاكل الطائفية. فهي تعتبر مناهضةَ المخاطرِ الطائفيةِ جزءًا من معركة جيوستراتيجية تقف وراءها قوى دولية ومحاورَ إقليمية. ازدادت الصراعات الطائفية في فترة تولّي السيد علي الخامنئي القيادة، حيث وضعت الحرب العراقية-الإيرانية أوزارها ولكن لم تنتهِ مفاعيلها. لقد انتهت الحرب الساخنة لتنطلق حرب أخطر من ذلك تهدف إلى تحريك التناقضات الطائفية والمذهبية في محاولة لحشر إيران والحؤول بينها وبين أن يكون لها أي دور في المنطقة العربية، لا سيما على صعيد القضية الفلسطينية. لقد كان موقف إيران من هذه القضية بمثابة

الحرج الكبير على الدّول العربية التي تعيش على سبيل الهزيمة والاستقالة من الكفاح الفلسطيني. وليس من طريق للتشويش على الدّور الإيراني الذي جاء ليعدل الهزيمة العربية إلّا بإقحام العامل الطائفي.

في أوج الحرب العراقية-الإيرانية كان بريجينسكي يتحدث عن ضرورة التفكير من الآن في حرب خليج ثانية بما أنّ الحرب الأولى لا بدّ من أن تتوقّف. في تلك الأثناء أوعز البنتاغون إلى أمثال برنار لويس إلى تقديم دراسة كاملة عن كيفية زرع الصراع في الشرق الأوسط، ومن هناك بدأت حكاية خريطة برنار لويس التي جاءت بديلاً عن سايكس بيكو لكنّ الملفت فيها أنّها أعادت تقسيم منطقة الشرق الأوسط على أسس طائفية ومذهبية وعرقية. انتهت الحرب العراقية-الإيرانية لكنّ المعركة البديلة التي ستفرض نفسَها على السيد علي الخامنئي هي المعركة نفسُها، لكنها هذه المرة بلبوس طائفي، كما جرى في أفغانستان والعراق وفي كلّ مكان. فالدعاية العربية لعبت دورًا كبيرًا في تنميط النّشاط السياسي الإيراني واختزاله في حركة زرع الطائفية. بينما ظلّت الطائفية هي آخر سلاح في يد الرجعية العربية نفسها. يتساءل المرء ما الفرق بين عملية ضرب الطائرة المدنية الإيرانية من قبل القوات الأمريكية عشية الحرب العراقية-الإيرانية وبين مقتل 9 دبلوماسيين إيرانيين في أفغانستان في بداية استيلاء طالبان المدعومة يومئذ من الغرب ودول الخليج. كانت إيران مدانة طائفيًا حتى في اللحظات المأساوية التي يكون فيها مدنيّوها هم ضحايا الإرهاب في أفغانستان والعراق وسوريا. لقد بلغ الوضع حالة من الهسترة الطائفية غير الطبيعية والتي فاقت الحدود كلّها. فتحالفات إيران السياسية تعتبر طائفية بينما تحالفاتهم السياسية تعتبر طبيعية وتخدم الاستقرار والاعتدال! إذا زار مسؤول إيراني مسؤولًا في دولة ما قيل إنّ الإيرانيين يتغلغلون هناك، وكأنّ إيران ليست دولة عضوًا في المجتمع الدّولي. بلغ الخطاب الطائفي، لا سيما في المنطقة العربية، حدّ الإسفاف

واللّامعقول. في تلك الأثناء كانت إيران تدعم القوى الفلسطينية السّنية أكثر مما يفعل عرب الاعتدال الذين وقفوا مواقف سلبية واضحة من المقاومة الفلسطينية، ولم يقدّموا لفلسطين إلّا الإحباط. وكذلك فعلت إيران في البوسنة والهرسك وفي السودان وسوريا وبلدان سنية كثيرة فيما عرضت خدماتها على سائر الدّول العربية.

في الوقت الذي طغى فيه خطاب الطائفية واحتشدت وسائل الإعلام الطائفية لتنميط المواجهة مع المشروع الأمريكي والصهيوني في الشرق الأوسط علي خلفية الحرب الطائفية البلهاء، كانت إيران وحدها التي تملك خطابًا معتدلًا وخاليًا من أي بُعدٍ طائفي. كانت ثقافة التّطرّف والتكفير قد نشأت داخل حتى أكثر الأروقة العربية علمانية. فالجميع تجنّد لخدمة التّوحش الطائفي، بينما لعب المال دورًا كبيرًا في تكريس هذه الثقافة. مؤتمرات التقريب استمرت في إيران. بينما اضمحلّت يومها في العالم العربي. أصبح ما يصدر عن إيران كلّه يحمل عنوانًا مذهبيًّا وطائفيًّا، بينما التوحّش الطائفي كلّه في المنطقة العربية تمّ التعامل معه بشكل من التطبيع الكامل، وهو ما أنتج في نهاية المطاف ظاهرة الحركات التكفيرية التي بلغت أوجّها في الحرب داخل سوريا والعراق، وبدأت تتهدّد حتى المجال العربي. إنّ استعمال استراتيجيا الحرب الطائفية لإخفاء الطبيعة الإمبريالية للحرب ضدّ الممانعة باء بالفشل.

يحضر حديث الوحدة والتضامن الإسلامي في خطاب السيد عليّ الخامنئي في المناسبات كلّها بما فيها تلك المناسبات التي اعتاد أطراف كثر على اعتبارها مناسبات خلافيّة. ففي عيد الغدير يتحدّث عن ضرورة الوحدة بين المسلمين ويعتبر أن حدث تنصيب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب هو مؤشّر على اهتمام الإسلام بالسياسة والحكومة. يقول في كلمته الأخيرة بهذه المناسبة في عيد الغدير خلال السنة الماضية: «إن واقعة غدير خم إنما هي المنطق الواضح والرصين للإسلام فى نبذ فصل الدين عن السياسة؛ وذلك

لأن الغدير يعتبر مظهر اهتمام الاسلام وتأكيده على إدارة الحكم والسياسة».
وقال مؤكّدًا على هذا البعد الذي يجب الاهتمام به في عيد الغدير: «والمعنى الحقيقي لهذه المناسبة العظيمة إنما يكمن فى الاهتمام بالحكم وإدارة شؤون المجتمع وهذا يعتبر درسًا كبيرًا أعطاه الغدير للمسلمين».

واعتبر في السياق نفسه أنّ أي سقوط في استفزاز مشاعر المسلمين هنا أو هناك إنما هو تحقيق لرغبة المخططات الاستكبارية التي تعمل منذ القديم على تدمير المسلمين واستغلال الخلافات بينهم لمزيد من تمزيق الأمّة: «إن كل من يريد القيام بأي عمل يؤدي إلى جرح مشاعر الطرف الآخر أو يريد زرع بذور الخلافات بين السنة والشيعة إنما يخدم بعمله هذا أمريكا وبريطانيا الخبيثة والصهيونية ويقدم الدعم للذين أنشأوا التيار التكفيري الجاهل والمتحجر والعميل».

ولا شكّ في أنّ التراث الإسلامي مليء بما من شأنه لو أُثير أن يخلق حالة من التشتّت ويجعل الأمة تغضي عن ما يوجبه عليها الموقف الشرعي اليوم من مواجهة الخطر الأكبر الذي يستهدف الكيان الإسلامي كلّه. لقد كان انفتاح إيران على العالم العربي انفتاحًا استراتيجيًّا وليس مجرد تغيير في السلوك كما يتحدّث الكثير من الجهلة بأحوال إيران وتاريخ مواقفها الوحدوية. تنفتح إيران على محيطها العربي تحديدًا في الوقت الذي يجتهد الغرب لكي يقنع الإيرانيين بالانفتاح عليه. إيران تنفتح على العرب من موقع القوة والاستغناء. وهذا هو الأمر الذي تغيّبه بعض وسائل الإعلام والإعلاميين المأجورين خلال سنوات عدّة. وبما أنّ التراث الإسلامي مفعم بهذه الحقائق المختلف حولها، كان لا بدّ من إبقاء ذلك حيّز النقاش في محيط العلماء والنخبة ولا ينزل إلى محيط عوام النّاس، حيث ليست لهم من الإمكانات العلمية والمنهجية لاحتواء هذا الخلاف بالنقاش العلمي. ومن هنا، يبدو أن إنزال هذا النقاش في محيط الميديا كان دائمًا الهدف منه

إيجاد قطيعة وشرخ وفتنة داخل العالم الإسلامي. وقد لاحظنا في السنوات الأخيرة كيف عملت بعض الـدّول العربية الرجعية على تمويل قنوات تلفزيونية تنبش في مقابر الخلاف بخطاب طائفي تحريضي لا مسؤول. وهي تزرع الكراهية ليس إلّا بين المذاهب الإسلامية، وتخدم أجندة السياسات الرجعية المتواطئة مع المشروع الإمبريالي لتفكيك هذه الأمّة.

في هذا الإطار عمل السيد الخامنئي على وأد الفتنة وفقإ عينها بمزيد من التحريض على الوحدة والتضامن. لا توجد في إيران قناة رسمية لبثّ الخلاف، والقنوات كلّها التي وجدت كردود فعل على التحريض الطائفي جاءت بمبادرات شخصية وهي في الغالب شخصية وبسيطة في إمكاناتها وتبث من الدّيار الغربية أو العربية أحيانًا. بينما توجد محطّات للفتنة برعاية دول عربية بشكل يفضح النزعة الطائفية التخريبية والإفلاس الكبير في إدارة الصراع السياسي بعيدًا عن الخلاف الطائفي. ولا شكّ في أنّ الدول الرجعية التي تجد نفسها عاجزة عن تبرير مواقفها تجاه فلسطين وتبرير تحالفها مع الاستكبار العالمي على حساب مصالح العرب والمسلمين هي التي تجد في الحرب الطائفية ما تبرر به إفلاسها السياسي ولإلهاء الرأي العام في معركة خاطئة ومفتعلة. ولا شكّ أيضًا في أنّنا في العالم العربي كنّا ولا زلنا لا نحظى بإعلاميين حقيقيين، ولكن بمافيات إعلامية حوّلت الإعلام إلى وسيلة للحرب والبيع والشراء. فالإعلاميون كلّهم الذين ساهموا في الحرب الطائفية هم عملاء للرجعية ويتقاضون أموالًا طائلة. ولقد أدركنا من أمثالهم الكثير. ومن هنا كان من المفارقة أنّ إعلاميين فاسدين معروفين بالسمسرة وحتى الإلحاد انخرطوا في هذه اللعبة الطائفية. كان البترودولار يوزّع بسخاء من كثير من السفارات مباشرة على بعض الصحفيين من هذا القبيل.

وكثيرة هي المقالات الطائفية التي كانت تكتب في حالة سكر وداخل الحانات؛ لنكتشف أن الحرب الإعلامية الطائفية ليست دينية في الأساس،

وأنّ السياسات التي تشرف على هذه الحرب هي سياسات فاجرة بلا ضمير. ومن هنا كان لا بدّ من أن يبقى الخلاف حيّز النقاش العلمي المغلق لا النقاش العمومي المفتوح. يقول السيد الخامنئي في الذكرى الأخيرة لعيد الغدير: «إنّ النقاش حول هذا الحدث يجب أن يتم في الأوساط العلمية وينقاشه الخبراء بمنطق قوي وحجة رصينة ويجب أن لا يترك هذا الموضوع تأثيرًا سلبيًّا على الحياة العامة للمسلمين وتآخيهم وتضامنهم».

إنّ قضية الإيقاع بين المسلمين وصرف أنظارهم عن المعركة الكبرى والحقيقية هو تكتيك قديم من القوى الاستكبارية. وكلّما ازدادت إيران قوّة وجاذبية كلّما تمّ تفعيل هذه الحرب الطائفية بطريقة تعسّفية. في السياق نفسه يؤكّد السيد علي الخامنئي: «إن الفكر الجذاب الهادف للجمهورية الإسلامية الإيرانية يعتبر العامل الأساس لتوظيف الاستكبار المزيد من أرصدته للإيقاع بين المسلمين وزرع بذور الخلافات في ما بينهم حيث إن أمريكا والصهيونية والخبيرة المختصة فى آثار التفرقة والخلافات ـأي الحكومة البريطانية الخبيثةـ كرست محاولاتها كلّها للإيقاع بين الأمة الإسلامية وحرف أذهان الشيعة والسنة».

خطاب التحريض الطائفي لا يقف هنا؛ بل لقد سعت الدوائر الإمبريالية من خلال معرفتها بأحوال العالم الإسلامي ونقاط ضعفه ـوليس أضعف من خلافاته الطائفيةـ إلى احتواء كلّ ما من شأنه تحقيق الوحدة بين المسلمين. وما دام المسلمون لا يختلفون حول النبيّ محمد (ص) فلقد ازداد التجديف والإهانة والتشكيك حوله في الدّوائر الغربية. لا يوجد خلاف بين المسلمين حول محمد (ص). ولقد تم اقتراح أن يكون الخلاف حول تاريخ ميلاده الدقيق من قبل الإمام الخميني إلى أسبوع الوحدة الإسلامية. وجعلت إيران من هذا الميلاد عيدًا للوحدة. يقول السيد علي الخامنئي بمناسبة مؤتمر الوحدة الإسلامية المنعقد في (15/ 8/ 1995م): «من الصدقات الجارية للثورة، والتي جاءت ببركة الذهن الواعي للإمام الراحل رضوان الله تعالى

عليه هو إعلان أيام ولادة النبي الأكرم عليه وعلى آله الصلاة والسلام أيامًا للوحدة الإسلامية».

مولد الرسول الأكرم كان ولا زال عيدًا ملهمًا للوحدة الإسلامية في إيران. وهاجس التضامن لم ينفك يكرّس نفسه هاجسًا في كل مناسبة من هذا القبيل. يقول السيد علي الخامنئي في كلمته أمام مدراء الدولة بمناسبة ولادة الرسول الأكرم (21/ 6/ 2000م): «من المآسي الكبرى في العالم الإسلامي اليوم مأساة التفرقة والانفصالات، ويمكن لشخصية الرسول المقدسة أن تكون محور الوحدة في العالم الإسلامي، فهو العقيدة التي يحملها الجميع والمحور الذي تدور حوله عواطف الناس كافة. ليس لنا نحن المسلمين قطبٌ بهذا الوضوح والشمولية كما هي شخصية الرسول المقدسة؛ الشخصية التي يؤمن بها المسلمون وتهفو قلوبهم ومشاعرهم نحوها بوشائج عاطفية ومعنوية. هذا هو أفضل قطب للوحدة».

يعمل خصوم الإسلام في الدوائر الاستكبارية على التشكيك في قدسية الرسول الأعظم (ص) لأهداف ترمي إلى زعزعة عقيدة المسلمين بهذا القطب الموحّد للعالم الإسلامي. وفي نظر السيد الخامنئي فلا يستبعد أن يكون موقفًا مدروسًا، ما دموا «تفطّنوا إلى أن المسلمين بوسعهم الاجتماع حول محور الوجود المقدس للنبي الأكرم والاعتقاد به ومحبته وعشقه، وهذا ما يدفعهم للتشكيك في هذا القطب».

ولا شكّ في أن عواطف المسلمين تتّجه نحو هذا القطب العظيم وهو ما يشكّل فرصة لقيام موقف عملي للوحدة بين المسلمين. المشاعر والعواطف في نظر السيد علي الخامنئي ضرورية هنا. وهي من الأهمية بمكان حين ندرك أنّ ما يقوم به الطرف المعادي في مجال استعمال عواطف المسلمين في الفرقة بينهم. هنا تصبح المشاعر النبيلة في مواجهة المشاعر الكريهة. وفي نظر السيد علي الخامنئي لا يوجد من يجمع المسلمين أكثر من الرسول الأعظم (ص). وعليه، وجب البدء من هنا.

في الممانعة ومشكلة الغزو الثقافي

(الغزو الثقافي) المصطلح الذي كررته مرارًا وأشعر إزاءه بحساسية خاصة تملأ وجودي وتأخذ بكياني قلبًا وروحًا.

السيد علي الخامنئي

على الرغم من هذا الحرص كلّه على التعبئة في مجال الأمن والعسكرة والتّحدي التقني، فإن ثمة تحدّيًا الثقافة نفسها وعسكرتها. وكان الإمام الخميني قد خاطب الشعب الإيراني في فترة مبكّرة، بأنّ أمريكا لن تأتيهم إلى ساحة المواجهة بالرّمح؛ بل بالقلم[1]. وهنا يكمن مبدأ الممانعة الثقافية. تضع الممانعة الإرث الثقافي الذّاتي في قبال الموروث الثقافي الغربي. لذا هي تتعاطى معه بحذر. ففي عموم هذا الموقف نميّز بين الرّفض المتّجه نحو المعرفة والرّفض المتّجه نحو الثّقافة. إنّ الانفتاح على المعارف وفهمها والإفادة منها أمر متوّفر وحاضر في إيران ما بعد الثّورة وحتى في نطاق التثقيف الذّاتي لقيادتها. غير أن المقصود هنا ما يفيد معنى سياسة الإدماج والضّم الثقافيين ومحاربة ثقافة المحلّي التي تعيدنا إلى أزمنة الاستعمار. ولا نخال الاستعمار بوسائله التقليدية والحديثة لم يحارب ثقافة المحلّي ومنعها من التّطور سواء اللغات المحلّية أو ثقافتها. لا يمكن تنمية ثقافة محلّية من دون الاهتمام بها لا اللّحاق بلسان المحتلّ وثقافته مهما كان متقدّمًا.

---

(1) مالك مصطفى وهبي، الفقيه والسلطة والأمّة، ص370.

إنّ قدر الثورات أن تواجه تحدّي الاختراق الثقافي الذي يمسّ بقيمها وخصوصيتها ومكتسباتها السياسية والثقافية. ودائمًا كانت الثورات في نظر طلائعها وقياداتها غير كاملة ما لم يوازها نهوض فكري وثقافي بما يحقق الولادة الثانية للثورة: الثورة الثقافية. وتمثل الممانعة الثقافية الجهاد الأكبر بالنسبة إلى عموم الثورات المنجزة باعتباره فعلًا مستدامًا لا يتوقف قليلًا أو كثيرًا. إنّ الغزو الثقافي حقيقة ثابتة حينما تصبح الثقافة وسيلة للهيمنة والاستكبار. فسلاح الثقافة هو الأشد فتكًا في المواجهات والصراعات كلّها. فمنذ قيام الثورة الإسلامية في إيران بات واضحًا أن المعركة هي أبعد مدى من كونها معركة عسكرية أو سياسية أو اقتصادية فحسب؛ بل هي في جوهرها معركة حضارية يحتل العنصر الثقافي فيها موقعًا حسّاسًا. فبعد مرحلة تكريس ثقافة الثورة بات المطلوب اليوم تحقيق الثورة الثقافية لمواجهة تحدي الغزو الثقافي.

وبالنّسبة إلى السيد الخامنئي كما هو موقف سائر المناهضين للثقافة الغربية من وجهة نظر أخلاقية، يعتبر أن الموقف من هذه الثقافة ناتج من حيث هي ثقافة فاسدة وثقافة إفساد. ففي هجاء السياسات الثقافية المتّبعة من قبل الشّاه يقول الإمام الخميني: «لقد عملوا على محو التربية الإنسانية من إيران تمامًا، وأشاعوا في أوساطنا التربية الغربية؛ وحتى هذه الأخيرة لم تكن تربية غربية سليمة؛ بل تربية غربية فاسدة»[1]. وفي السّياق نفسه يؤكّد السيد الخامنئي المسألة نفسها من خلال مخاطبته للجماهير قائلًا: «قد تتساءلون قائلين: لماذا ينبغي علينا الهروب من الثقافة الغربية والأوروبية والأمريكية؟ ولماذا يجب إغلاق أذهاننا دونها؟! ومع أن هذا سؤال موضوعي قد أدرك الناس جوابه إلى حدّ ما بعد الثورة، لكنني أقول باختصار في هذا الصدد: إن الثقافة الغربية هي مشروع لإفساد الإنسان، وإنها ثقافة العداء والبغض للقيم والإشراقات والفضائل الإنسانية، وليست سوى وسيلة بيد أرباب القوة

---

(1) علي الخامنئي، مكانة المرأة في الإسلام، ص168.

والثروة وأباطرة السلطة الذين هم بصدد تجريد البشرية من شتى الفضائل الإنسانية»[1].

وبناء عليه، فإنّ المزاعم الأخلاقية والسياسية كلّها لهذه الثقافة تبدو كاذبة خادعة. ومثل هذا الموقف له نظائر عند نقاد الثقافة والفكر الحديث بمن فيهم النقاد الغربيون. لكن تبدأ الحساسية حينما يأتي النقد للثقافة الغربية من جهة المنظومة الفكرية الدّينية. هنا تستبدّ حالة اللّاسماع. إن العقلانية الحديثة في الغرب صنعت هي الأخرى ذهانها وجانبها اللامعقول. ولو شئنا التعبير على طريقة إدغار موران، فإنّ الإنسان بمستوياته المتحضرة يصنع نقائضه، كما نجد الإنسان المفكر يصنع الحمق، والإنسان الصانع يصنع أساطيره، والإنسان الاقتصادي يصنع الاستهلاك والتبذير[2]. إنها بالتّالي ثقافة بلغت بنقائضها إلى المنتهى. يسعى أنصار الغزو الثقافي إلى إنكار الجانب المتوحش من الحضارة الغربية الحديثة. والحال أنّ البربرية ليست «مجرد عنصر يرافق الحضارة، وإنّما هي جزء لا يتجّزأ منها. فالحضارة تولّد البربرية، وبالخصوص انطلاقًا من الغزو والسيطرة»[3].

إذا أردنا أن نعيد بناء الخطابي الممانع إلى الموقف النّظري بعيدًا عن جوّ التعبئة بمدلولها الخطاب، باعتبار الفرق بين لغة الخطاب الموجّه إلى الجماهير والمواقف النّظرية المستندة إلى رؤية فكرية عميقة، فسنجد أن مجرّد تسييس الثقافة وعسكرتها يجعلها فعلاً بربريًّا. ينتمي خطاب السيد الخامنئي إلى النقد القِيَمي للثقافة الغربية. نقد يتّجه نحو تقييم مردودها على مستوى قِيَم الإنسان وتحرره الحقيقي والعدالة الاجتماعية وقِيَم التّحضر والسّلامَ. فهو ينتقد فيها سلبياتها كلّها دون أن يغمطها جوانبها الإيجابية. لقد بدا واضحًا أن الجهاد الأكبر يكمن في الممانعة الثقافية بوصفها مدخلاً

(1) علي الخامنئي، **أمريكا في فكر الإمام الخامنئي**، ص18.

(2) إدغار موران، **ثقافة أوروبا وبربريتها**، ص5.

(3) المصدر نفسه، ص8.

أساسيًّا لتحقيق تفوّق الأمة أو انحطاطها. ولا شك في أنه لا بد لكل نهضة وثورة من ثقافة نهضوية وثورية. وشكّل التكييف الثوري للثقافة في إيران سياسة مستمرة تعكس طبيعة الممانعة الثقافية بوصفها أسسًا لأشكال الممانعات كلّها في ميادين شتّى. ودور القيادة في التوجيه والإرشاد هو بعث الأمة على هذا النوع من الممانعة لتحصين الذات من خطر الاستيلاب والإلحاق الثقافيين. فالاستقلال السياسي هو أولًا وقبل كل شيء استقلال الأمة الثقافي. وهذا الاستقلال ليس خيارًا سهلًا؛ بل جهادًا وممانعة.

وقد استمر السيد علي الخامنئي على درب أستاذه الإمام الخميني في تعزيز الممانعة الثقافية وإطلاق الطاقات الإبداعية لأبناء الشعب الإيراني لملإ الفراغات كلّها التي تعزز الشعور بالحاجة الثقافية للغرب. لم تكن الممانعة الثقافية في إيران انغلاقًا سلبيًّا كما بدا من كثير من النظم السياسية؛ بل كانت ممانعة تهدف إلى تعزيز الأمن القومي في أبعاده الثقافية والروحية والسياسية والاجتماعية. ويعتبر السيد الخامنئي أنّ الموقف من مسألة الغزو الثقافي لم يعد شكوى إيران الإسلامية وحدها؛ بل هي قضية مطروحة لدى سائر البلدان الأوروبية أيضًا[1]. ويربط بين موقف الاستسلام والرضوخ للقدر الأمريكي وبين مستوى النموّ في هذه البلدان، ليؤكّد أنّ ثمة علاقة بين الاستسلام للهيمنة ومنسوب التّخلف في هذه البلدان. إنّ الانحطاط الثقافي هو ضريبة الاستسلام. إن الحاجة في نظر الإمام الخامنئي إلى تحصين المجالين الثقافي والاجتماعي ضرورية. ولا نكاد نلمس منها إغراقًا في منحى الخصوصية المحلّية؛ بل يبدو الموقف قيميًّا يتعلّق بالخلفية الإفسادية للغزو الثقافي الذي يبدو حقيقة قائمة وغير بريئة.

وركزّ السيد علي الخامنئي على الحكمة والذّكاء في مواجهة خطر الغزو الثقافي وعدم الوقوع في الرؤية التبسيطية لهذا الخطر أو اختزال الشعور به في قضايا صغيرة لا تتناسب مع حجم خطره الواقعي. خطورة الغزو الثقافي

---

(1) علي الخامنئي، **أمريكا في فكر الإمام الخامنئي**، ص126.

تفوق حتى مجرّد أن يؤلف شخص ما معارض للنّظام كتابًا ضدّه، المسألة هي أكبر من هذا، فهذا الأخير يمكن أن تضع في مقابله كتابًا آخر. فالسيد الخامنئي يؤكّد على مسألة النّباهة واليقظة فيما هو مخطط. وهذا لا يمنع من التعاطي بحكمة وحرية مع المنتوجات الفردية التي تنطلق من موقف شخصي. ومن هنا يوضّح هذه المسألة قائلًا: «بديهي أنّنا لا نستغرب أن ينهض أحد المعارضين الفكريين (للنظام) ويكتب مقالًا أو يؤلف كتابًا، فهذا السلوك متوقع، وينبغي لنا أن لا نضيق به، ولا نقع في رد فعل شديد إزاءَ ذلك؛ بل يمكن أن يضع أحدهم كتابًا ضد التوحيد نفسه، وهذا أمر طبيعي! فهم يكتبون ضد التوحيد، ونحن نكتب في التوحيد»[1].

إنّ الغزو الثقافي هنا هو عمل عدواني منظّم يستند إلى قاعدة سياسية واقتصادية تهدف زعزعة مقوّمات الأمّة وتحقيق إحدى أهمّ وسائل السيطرة، ألا وهي التّبعية. وخطورته التّي استشعرها السيد الخامنئي بقلق كبير تكمن في كونه يسعى لزعزعة مسألتين فائقتي الأهمية عند قائد الثورة، تتعلّق الأولى بتدمير الفكر الإسلامي بينما تتعلّق الأخرى بتدمير قيم الجمهورية الإسلامية. أيّ أنها حرب على قيم الدّين وقيم الوطنية، وهذا ما يستدعي في نظر السيد القائد اهتمامًا ويقظة فائقين. إنّ الغزو الثقافي عملية تتمّ في جوٍّ من الهدوء. ويصوّر السيد الخامنئي الغزو الثقافي بقنبلة كيميائية «تنفلق خلسة دون أن يحس بها أحد، ولكن بعد انفجارها ببضع ساعات، ترى الوجوه والأيدي قد أصيبت جميعًا»[2]. الغزو الثقافي حقيقة واقعية ويجب أن نتعاطى معها على أنها حقيقة وليست وهمًا؛ أي لا بد من اليقظة والعمل الجادّ والحكيم. وفي هذا المجال، تبدو المهمة غير ناجزة في موضوع الممانعة ضدّ الغزو الثقافي الذي يأخذ هنا أساليب متنوّعة تمس الأمن التربوي ونظام الأسرة والذّوق الفنّي والجمالي. ففيهما تختبر نظرة المصلحين وبصيرتهم.

---

(1) علي الخامنئي، الغزو الثّقافي: المقدّمات والخلفيات التّاريخية، ص25.

(2) المصدر نفسه، ص30.

في الأمن التّربوي وقضايا التعليم

للتربية والتكوين دور خطير في العمران البشري. إنه ركيزة أساسية في تكريس منظومة القيم التي ينهض عليها صرح المجتمع. ومن هنا كان هدفًا للعملية الإصلاحية ورئيسًا في مسار التغيير الثقافي والاجتماعي. ولا تستكمل الثورات بناءها إلا بعد تحقيق الثورة الثقافية. فثمة صعوبات وتحديات تنتصب في وجه الثورة الثقافية تفوق خطرًا تلك التي تواجه الثورة السياسية أو المسلحة. إنه مجال للجهاد الأكبر. وفي إيران وعت القيادة هذا الجانب وعيًا راسخًا، وكما استشعرت خطورته استشعارًا عميقًا. وفي طريق إنجاز الثورة الثقافية أنشئت معاهد ومؤسسات فاعلة وحيوية عنيت بقضايا التجديد والتطوير قلّما سلطت عليها الأضواء في عالمنا. وكانت اهتمامات السيد القائد بالمسألة الثقافية والتربوية لا تقل عن اهتمامه بالقضايا السياسية والاقتصادية والعسكرية للدولة. فهو قبل كل شيء رجل علم وتربية. وله إليها اشتياق عبّر عنه مرارًا وتكرارًا. عاصر السيد القائد فورة جديدة من فورات هذا الغزو الشامل في عصر موسوم بالعولمة. فكان التحدي أكبر بالنسبة إلى الدولة التي اختارت سياسة حمائية لتأمين شكل من أشكال الأمن الثقافي. وكان لا بد من أن تمتد أنظار السيد القائد إلى طبيعة النظام التربوي الحوزوي المعني بتخريج الفقهاء والمجتهدين. وقد أظهرت خبرته الطويلة والتحديات التي واجهتهم في طريق بناء نموذجهم الخاص أن ثمة أزمة تكوين حقيقية. وهو في هذا يعزز مسعى سائر المصلحين في حقل التربية والتكوين.

تقوية التعليم ضرورة للاستقلال والممانعة

تفرض جملة الأهداف التي تسعى إليها الجمهورية الإسلامية توفير عناية خاصة لقطاع التعليم. إن الممانعة تتطلب اعتمادًا مضاعفًا على الذّات واستقلالًا كاملًا في تدبير الشأن العام واكتفاءً ذاتيًا في زمن موسوم بطول

وقسوة الحصار الاقتصادي. ولا أحد يشك في أن إيران اجتازت هذا التّحدّي في ظروف صعبة وكسرت الحصار بتفعيل مهاراتها الذّاتية وتفجير طاقاتها المحلّية. وهذا لا يأتي من فراغ؛ بل نتيجة وعي بواجب الممانعة والتّحدي يمرّ عبر سياسات تعليمية حقيقية. فالصناعة لا تتطور في إيران دون أن تكون مسبوقة بإنفاق كبير على البحث العلمي. وهذا الأخير لا يقوم من دون أن تتوفر مناخات تربوية وتعليمية للنهوض به وتحقيق أهدافه. ينظر السيد علي الخامنئي إلى التعليم كقطاع حيوي؛ بل كأمّ القضايا في الاجتماع والثورة. فهو مجال الجهاد الأكبر، في اعتقاد قائدٍ أدرك معنى الحرب وتحدّياتها. لذا تراه يؤكّد من موقعيته القيادية بأنّ «قضية الحرب هي أمر مرحلي ومؤقت، ولكن القضية المهمة والدائمة والأساسية عندنا هي الجامعات»[1].

إن العلم في نظر السيد الخامنئي هو العامل الأساس الذي يجعل من الأشخاص العاديين أناسًا يملكون سلطانًا على العالم. فالعلم في حدّ ذاته سلطة؛ بل سلطة تفوق سائر السلطات، إذ «يلعب العلم في عصرنا الحالي دورًا عظيمًا جدًّا. وأولئك الذين يمسكون بزمام السلطة والأجهزة السياسية في العالم والبلاد الكبرى هم أشخاص عاديون، ولكن في الوقت نفسه مسلطون على العالم. فلماذا؟ إن ذلك كان بواسطة العلم»[2].

وعليه، أدرك ما للتعليم من أهمية وفضل في مسيرة التحدّي التي واجهتها إيران منذ الثورة والحرب حتى زمن الممانعة. فلا شيء يؤكّد على أن إيران كان بمقدورها أن تجتاز تلك الصعوبات كلّها من دون أن يكون لها مستند في العلم والتعليم تستطيع من خلاله ملأ كل الفراغات الناجمة عن التّحدي والحصار. كما بات مهمًّا أن ندرك أهمية العلم والتّعلم في إيران وعدم إهمال ذلك لسبب من الأسباب. هكذا يحرّض السيد الخامنئي الأمة على التعليم ويشير في الوقت نفسه إلى خطورة العزوف عن العلم: «إن ما يبعث على

(1) عبّاس نور الدّين (إعداد)، الجامعة في فكر الإمام الخامنئي، ص14.

(2) المصدر نفسه، ص31.

القلق هو أن تستهين قوانا المؤمنة بقيمة العمل العلمي في هذا البلد.. ولو حصل هذا الأمر، فإننا سنُهزم في سائر الجبهات»[1]. وتنعكس هذه الأهمية التي يوليها السيد القائد للعلم على العلماء أنفسهم والمتعلمين بوصفهم طليعة التغيير في المجتمع. فإذا كانوا أشخاصًا عاديين فالعلم يمنحهم سلطة الريادة والتقدم والقيادة. ولذا لا يزال يحرّض الطلبة على امتلاك ناصية العمل الطليعي في المجتمع، والتقدّم في مسيرة النهضة، وعدم احتلال المواقع الخلفية. فعلى الطّالب أن يكون سبّاقًا وفي المقدمة[2]. ويتعدّى تحريض السيد الخامنئي للطلّاب في الجامعات والمعاهد على الاهتمام بالمسائل العلمية والتحصيل على الوجه المطلوب إلى الاهتمام بالشّأن العام وقضايا المجتمع وامتلاك الوعي السياسي والقدرة على التحليل السياسي. فهو يدعوهم لاقتحام عالم السياسة وعدم العزوف عنه. إنه يبتغي وجود جامعات مناضلة تمتلك الوعي السياسي وتمارس السياسة المبدئية وليس السياسوية والانتخابوية. ويدعو في الوقت نفسه الطلبة إلى تحويل الجامعة إلى مركز السياسة واهتمام الطلّاب بالأوضاع السياسية للبلد. ولم يترك السيد الخامنئي مناسبة إلّا وذكّر فيها بأهمية وجود الوعي واليقظة السياسية لدى طلّاب الجامعات. وقد شكّل ذلك همًّا كبيرًا إلى حدّ التعبير عنه بقوله: «كلما أبدى الجامعيون قلقهم تجاه بعض القضايا، فإنني أشعر بالسرور. ذلك اليوم الذي سنشعر فيه بالقلق عندما لا نرى فيكم أيها الشباب مثل هذا القلق، وتفتقدون مثل هذا الهمّ والاهتمام بما يجري في المجتمع»[3]. وهو الاهتمام الذي تمنّى لو يكون شاملًا لجميع الطّلاب، ذلك لأنّ «قولي بأن تكون الجامعات سياسية معناه أن تعملوا على أن لا يبقى فيها عوام، وأن نوجد قدرة التحليل السياسي عند جميع طلاب الجامعة»[4].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص38.

(3) المصدر نفسه، ص43.

(4) المصدر نفسه، ص45.

ويسعى السيد الخامنئي في خطابه الممانع إلى دمج قطاع التربية والتعليم في الأهداف النهضوية والثورية وعدم اعتماد النظرة الروتينية للتكوين بوصفه جريًا خلف الشهادة والتّرقي في الوظائف؛ بل يطالب بكثير من الاهتمام والمثابرة والعشق للبحث العلمي الذي يصاحبه قدر كبير من الزهد. ولا يحتاج السيد الخامنئي إلى مثال بعيد كي يذكّر بهذه الحقيقة. فمع ما يحتفظ به من ملاحظات إصلاحية للحوزات العلمية فهو يعترف لها بميزة تفوّق في هذا المجال؛ لذا يدعو الجامعة أن تتأسّى بهذا الحسّ الحوزوي الموسوم بالجدّية والمثابرة: «إن هذا الجد والمثابرة في التعليم والذي يعد من مميزات الحوزات العلمية يجب أن يكون مبدأً أساسيًّا في التحصيل الجامعي»[1]. إنها دعوة إلى حبِّ العلم والتحقيق بزهد وتجرّد. ومع وجود دعوة لتوفير ظروف مناسبة ومشجّعة للتعليم إلّا أنّ السيد الخامنئي يتوجّه إلى الطلّاب قصد اكتساب هذا النفس من التّجرد للعلم بعيدًا عن التعويض. إن العلم مهما عوّض لا تقدر إنجازاته بثمن. لذا وجب على الطالب أن يهتم بالعلم أكثر مما يعنى بالتعويض: «يجب أن توجد روحية التحقيق والبحث الصافي والبعيد عن طلب العوض والأجر. فالتحقيق العلمي ليس له أجر واقعي. فإذا أردنا مثلًا أن نعطي «پاستور» مقابل اكتشافه للميكروب، كم يجب أن نعطيه؟! فهل يمكن أن نجد له مقابلًا؟!»[2].

وتحتل قضية أسلمة العلوم الإنسانية مسألة فائقة الأهمية في منظور السيد القائد[3]. ولا تفيد أسلمة العلوم الإنسانية إلّا تطوير الفكر الإسلامي ومنهجه في مجال العلوم الإنسانية. وهذا كان دائمًا أمل الثّورة الإسلامية في إيران التي رفعت شعار العودة إلى الذّات و«لا شرقية ولا غربية». إنّ الدراسات المقارنة بين الفكر الإسلامي والفلسفات الغربية قائمة في إيران

---

(1) المصدر نفسه، ص32.

(2) المصدر نفسه، ص33.

(3) المصدر نفسه، ص32.

على قدم وساق. والنشاطات التي تتأطّر داخل مبدإ أسلمة العلوم وإبراز المنهج الإسلامي في قضايا الإنسان والمجتمع لا تتوقّف. إنّها تجسد حلمًا قديمًا لأعلام الثورة ورموزها كما عبّر عنها عَلَمٌ إسلامي محبوب لقيادتها هو الشهيد السيد محمد باقر الصّدر حينما سلك هذا المنحى من الأسلمة الواضحة والسّالكة على منهج السهل الممتنع، حينما كتب «فلسفتنا» و«اقتصادنا» وكان على وعد بإصدار نظائر لهما في شتّى الميادين. وكان كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» واقعًا في السّياق نفسه، إذ كان حريٌّ به أن يسمّيه «منطقنا»، لا سيما وقد استند فيه إلى نظرية الاحتمال الأصولي وليس فقط الرّياضي، من خلال مقولة العلم الإجمالي ومسائل القطع والظّنّ وما شابه. وهي مسائل تطوّرت بشكل خاص في علم الأصول الذي هو علم إسلامي. وكان الأحرى أن تستمرّ هذه العملية فتقدّم مثل تلك الرّوائع الافتراضية: اجتماعنا ونفسانيتنا وحضارتنا وثورتنا. إن الخطوات المميّزة في مجال أسلمة المعرفة ليست فقط غير معروفة لغير المهتمّين بها؛ بل إن الجهود المضاعفة في هذا المجال تكاد تكون مجهولة أو متجاهلة عند من اهتم ويهتم بهذا الاتّجاه. وكما لا يخفى، إن أهمّ وسيلة لتحصين قطاع التعليم من مشكلة الغزو الثقافي هو تطوير الفكر الإسلامي نفسه، تطويرًا يفوق المستويات التي لا يزال يدين لها الفكر الإسلام التقليدي وعلم الكلام القديم؛ بل لا بدّ من إحراز التّفوق والاستيعاب وإحلال المعرفة في أداء هذه المهمة بعيدًا عن تشويش الموقف الأيديولوجي؛ لأنّ موقع الأيديولوجيا من المعرفة يجب أن يكون هو المبتدأ أو الخبر، الموقف الأوّل ونتائج المعرفة، وحتمًا تصبح مضرّة متى باتت هي الأداة والوسيلة والبديل عن المعرفة.

تجديد الحوزات العلمية وإصلاحها

لقد انبثق الفكر الإصلاحي في إيران وخارجها وعبر منعطفات التاريخ الحديث والمعاصر من داخل الحوزات العلمية. فقائد النهضة الإصلاحية السيد جمال الدين هو سليل هذه الحوزة كما كان قائد الثورة سليلها أيضًا،

وكما كان أمر سائر المصلحين في ثورة العشرين والتنباك والحركة الدستورية. وهم يدركون ما تمتاز به من ميزات لا توجد لغيرها في مجال المثابرة والتّجرّد والاستقلال، كما يدركون نقاط ضعفها وثغراتها. وقلّما يوجد عالم مصلح لا يحمل فكرة عن إصلاح الحوزات العلمية ونظامها التربوي. وفي ذلك كانت إيران، بتحريض من القيادة، قد بذلت جهدًا كبيرًا في مجال تطوير مناهجها، وكذا السّهَر على خلق مناخات للمواءمة بينها وبين الجامعات. وتتجلّى معظم الآراء الإصلاحية في هذا المجال في عدد من المسائل الضرورية التي تتعلق بنظام التعليم ومقرراته وتقنياته. وتأتي في مقدّمة ذلك مشكلة انتظام الدرس الحوزوي وما يمكن أن نسمّيه بالاقتصاد في برامجه وانفتاحه على عدد من الفنون والتخصصات وقضايا أخرى. وفي الوقت ذاته يتمّ تعزيز مكتسبات الحوزة العلمية من حيث ريادتها واستقلاليتها.

الريادة والاستقلالية

لعلّ من خصوصيات الحوزة العلمية استقلالها عن الدولة عبر تاريخ يمتد إلى قرون. كان ذلك سببًا من أسباب ريادتها وقدرتها على المبادرة وعاملًا لتعزيز مصداقيتها. فلقد نظر علماء الشيعة منذ قرون إلى أن الدولة مفسدة للعلم والعلماء، لا سيما حينما يكون الهدف من هذه التبعية هو نزع المبادرة والاستقلال وحرية الرأي من العلماء. وتعززت هذه الخصوصية بصورة ملفتة للنظر في إيران حيث استمرت السياسات التعليمية على هذا القدر من الاعتراف باستقلالية الحوزة العلمية. وهذا موقف مبدئي لا علاقة له بأهمية الدولة سواء أكانت عادلة أو ظالمة. فالحوزة العلمية، بنظر السيد علي الخامنئي، هي مؤسسة علمية وروحية، وعليه «لا ينبغي أن تتحول إلى مؤسسة من مؤسسات الدولة، وإن كانت الدولة هي الجمهورية الإسلامية»[1].

وكما سبق أن حثّ السيد الخامنئي طلّاب الجامعة للاقتداء بطلاب

(1) علي الخامنئي، **الحوزة في فكر الإمام الخامنئي**، ص51.

الحوزة في مسألة الجدّ والمثابرة بعيدًا عن نزعة التعويض وطلب الشهادات والتّرقي، فإنّ ذلك لا يمنع من أهمية ذلك بالنسبة إلى الحوزة نفسها. فالسيد الخامنئي لم يرَ أي مانع في إدخال نظام الشهادات نفسها في سلك الحوزة، داعيًا إلى عدم التحسّس من ذلك، شريطة أن تحافظ الحوزة العلمية على وضعيتها المتفوقة. إن وجود شهادات علمية خاصة بالحوزة العلمية مطلب ضروري في نظر السيد الخامنئي. شهادات تستند إلى اعتبار الحوزة وليس اعتبار وزارة العلوم «لأن اعتبار الحوزة أعمق وأهم وأكثر ثباتًا من اعتبار أي وزارة أخرى»[1]. ومع توفّر هذا الشرط لا يهم في نظر السيد علي الخامنئي أن تطلق العناوين نفسها، فذلك متروك للقيّمين على ذلك، فلا مشاحة في أن نطلق على تلك المستويات ماجستير ودكتوراه أو سطح ثالث ورابع، فذلك على عدم أهميته عند السيد القائد يبقى متروكًا لتشخيص أهميته لمن يهمهم الأمر[2].

لكن ليس هذا هو هدف العملية التربوية في الحوزة العلمية؛ بل ويعتبر من العيوب الكبرى الانضمام إليها بقصد الحصول على الشهادة فقط. فقد يعتبر هذا التحوّل الجديد نفسه من عيوب التغيّرات الجديدة في الحوزة. بينما المطلوب أن نتجاوز الآفتين معًا: رفض الشهادة والحرص عليها[3]. ولا يفوت السيد الخامنئي أن يشير إلى واحدة من عيوب الحوزة أو لعلها من النقاط التي تمّ استغلالها استغلالًا فاحشًا؛ يتعلق الأمر بتدبير خاطئ للحرية التي تمكّن الحوزة العلمية منها طلابها في اختياراتهم العلمية المتّصلة بالمقررات والأساتذة. وهو ما يعني الفوضى وانعدام النظام. وقد بات شعارًا على الألسن منذ عهد بعيد أن نظام الحوزة يكمن في فوضاها أو في اللّانظام نفسه. وقد كانت تلك من التعبيرات المتسامح فيها التي تحيل إلى أن الحوزة

---

(1) علي الخامنئي، **الحوزة العلمية والمسؤوليات الكبرى**، ص21.

(2) المصدر نفسه، ص20.

(3) المصدر نفسه، ص21.

العلمية معفية من الصرامة وثقل البيروقراطية التّربوية. كان في فترات سابقة للضمير العلمي والتربوي دور كبير في تمكين الطالب من الاستفادة من هذه المرونة. لكنه في زماننا هذا تحوّل الأمر إلى استغلال لهذه المرونة حتى باتت تضارع الفوضى.

ويعتبر السيد الخامنئي أن الفوضى غير مرغوب فيها وهي تناقض النظام المطلوب في عملية التقدّم بعكس الفوضى. إنّ «النظام، هو مقابل الفوضى، ولا يمكن الجمع بين الأمرين. كما إن عدم انتظامنا يكمن في عدم اتّباعنا النظام. وتأخرنا في عدم سيادة النظام بيننا»[1]؛ بل انعدام النظام هو من النقائص التي ناهضها السيد الخامنئي في الحوزة العلمية؛ بل يعتبر أن هذه المقولة لا تصحّ؛ لأن الحوزة كانت دائمًا خاضعة لنظام معين، وأن الجميع كان يستفيد من الوقت ومهتم بالمطالب. ويعتبر أن العيب الحقيقي الذي كان يشكل عيبًا آنذاك هو عدم وجود برامج منظمة يمكن الاستفادة منها اليوم. من هنا يأتي إيمان السيد القائد بضرورة التغيير في مناهج الدراسة الحوزوية والجامعية وقناعته بذلك باتت تتجاوز المعتاد. وقد مارس من موقعه القيادي تحريضًا لتحقيق مطلب الإصلاحات الذي يعتبره ليس مجرد مطلب؛ بل مسألة حتمية يجب التكيّف مع استحقاقاتها. فالتغيير في نظر السيد القائد هو سنّة طبيعية، «فلو افترضنا وجود كائن أو موجود لا يتعرض لعملية التحول والتغيير، فإنه لن يخرج عن حالتين: إما سيموت أو سينزوي عن العالم»[2].

ولا يرى السيد علي الخامنئي فيما تحقق حتى الآن في مجال الإصلاحات التربوية ما يكفي، لكنه يقدّر جوانب من النجاح الذي تحقق حتى الآن، بعد النجاح الذي حققته الحوزات في تقديم كفاءات عالية في المجتمع[3]. غير أن هذا لا يمنع من الإحساس بأن ثمة الكثير مما يجب على هذا القطاع

---

(1) علي الخامنئي، **الحوزة في فكر الإمام الخامنئي**، ص49.

(2) علي الخامنئي، **الحوزة العلمية والمسؤوليات الكبرى**، ص20.

(3) المصدر نفسه، ص12.

التربوي إنجازه لمواكبة ركب الحداثة والتحديث الإيرانيين. فمتى ما انطلقنا من رؤية نهضوية شاملة ندرك ما الواجب تحققه في مجال التعليم. وهذا ما يجعل السيد القائد يرى الكثير من جوانب التّخلف في هذا المجال ويصرّ على أن يذكّر به المسؤولين في الدولة والرأي العام في كل مناسبة من المناسبات. إن ما يميّز خطاب السيد الخامنئي هو أنه إذ يقدّر الجهود كلّها التي أحرزتها الحكومة والشعب على امتداد هذه السنين فهو لا يفتأ يذكر أنّ المشوار لا يزال طويلًا كما لا يتردد في التحريض على مطالب كثيرة على طريق القضاء على مظاهر التخلّف كلّها. وفي مجال التربية والتعليم لا يتردد السيد الخامنئي من الحديث عن مظاهر التخلف التي لا زالت مرابطة في ساحته. ويعبر بمرارة عن هذا الواقع بالقول: «نحن لا نزال نرى مفكرينا وجامعاتنا، وحوزاتنا العلمية تتخلف عن مواكبة تطور الأحداث والتحولات العظيمة الحاصلة في جميع الأبعاد الاجتماعية والمجالات المختلفة في مجتمعنا وما تركه من تأثيرات عميقة فيه. فنحن لا نزال نتخلف عن مواكبة هذا التحول العظيم، والحوزة العلمية لا تزال تتخلف قليلًا عن هذا التحول؛ لكن يمكنها تعويض ما فاتها من خلال المثابرة والجدية والسرعة اللازمة. فيجب علينا القبول بهذا التحول، والعمل على إدارته بالشكل الصحيح، مع ضرورة الحذر في التعامل معه»[1].

وعلى الرغم من مظاهر التحديث التي عرفتها الحوزة العلمية إلّا أنها لا زالت تعاني من بعض الصعوبات. فهي إذ تمنح إمكانات عقلية وافرة للطالب، بحكم المران النظري الذي يصل حدّ الإرهاق الذهني، إلّا أنها تعمل خارج منطق اقتصاد المعرفة والزمان. وهنا دارت رحى الخطاب الإصلاحي للسيّد الخامنئي. يبذل الطالب جهدًا عقليًّا جبّارًا في مقررات لا يكاد يهتم بمطالبها، حيث المحتوى عند ظهوره أسهل من العبارات التي ألفت بها. وقد تحضر المضامين نفسها في مقررات لا يوجد بينها تفاوت

(1) المصدر نفسه، ص20.

في قوة المطلب وجامعيته سوى عسر التعبير وتعقد الألفاظ. وباتت حصيلة هذا النمط من التكوين أن يخرج مجتهدون مولعون بتفكيك العبارات ووضع الشروح على الشروح أكثر مما يهمهم الإبداع ونقد محتوى المتون. وينشغلون بالاستشكال اللغوي واللفظي أكثر من انشغالهم بالمحتوى الفكري والفلسفي. يصنعون من المطالب الصغيرة والمهملة قضايا كبيرة ومعقدة ولا يهتمون بالقضايا التي باتت كبيرة في نظر العلم والمجتمع. إذ ليس كل ما كان سببًا لبذل أقصى الفكر والنظر مطلوبًا التفكير فيه. فثمة قضايا تستدعي تفكيرًا كبيرًا؛ لكنها لا تنفع المجتمع ولا الشخص نفسه. وإذا حدث أن أحدًا اختطّ له نهجًا خاصًّا موسومًا بالإبداع والتجديد فهو مدين في ذلك إلى خبرته الخاصة ونزعته التجديدية وعصاميته.

لقد كفى العلم أن يكون مجرد رياضة عقلية في الفراغ. حتى في العلم توجد مقاصد عقلية وشرعية. ومن مقاصده أن يكون نافعًا. في مجال العلوم دائمًا ثمة علوم برمّتها تنقرض لتحلّ مكانها علوم جديدة. أمّا مفاهيمها ومسائلها فهي في تعديل مستمر. وأعلام الحوزة الكبار يدركون أن بعضًا من مسائل الأصول والفقه يجب أن تدخل تاريخ الفقه وأصوله بينما يجب إدخال مسائل وموضوعات جديدة في هذه الصّناعة. وهنا لا يكفي مجرد تهذيب العبارات وإعادة نشر المسائل والفهارس والموضوعات؛ بل المطلوب هو تعديل المناهج وتغييرها بصورة تخدم الغرض. وتبدو هذه الحقيقة ثاوية بين سطور الخطاب الإصلاحي للسيد الخامنئي وأحيانًا تظهر جليّة لا تحتمل تأويلًا.

في الأمن الاجتماعي وقضايا المرأة ونظام الأسرة

الذي لاموا ميشل فوكو فيه هو وضعية المرأة في إيران عشية انتصار الثورة. وكان قد أوضح لهم في أولى مقالاته التي راعت جانب التفرّد في هذه الثورة أن الموقف من المرأة في نظام الحكومة الإسلامية هو المساواة مع مراعاة الاختلاف بين الجنسين. وما كان فوكو في وارد الإجابة عن الهجمة التي استغلها بعض النشطاء النسويين في فرنسا؛ لأنه يدرك مسبقًا

أن فكرة المساواة بلغت نهايتها حتى لم تعد تعترف حتى بالميزات التكاملية بين الأنوثة والذكورة. ولعله من المفارقة أن فرنسا اليوم تخوض حربًا، لا نسمع للحركة النسوية فيها رأيًا، ضد الحجاب في الفضاءات العمومية. ماذا يسمّى هذا العنف والرقابة والعقاب ضد حق من حقوق المرأة، فقط لأن ثمة شيئًا أكثر خصوصية في الثقافة الفرنسية يتعلق بالهيام اللامنتهي بشيء اسمه العُري الذي لا تكاد تخلو منه ومن مشتقاته (عاري، عري، تعرّي، عارية، معرّى، عراء) قصة أو مسرحية أو قصيدة بمناسبة أو غير مناسبة، كما كان قد لاحظ تولستوي في الأدب الفرنسي، حينما قال: «إن معظم لوحات الفنّانين الفرنسيين تصوّر عري المرأة في أشكال مختلفة، وتكاد لا تخلو صفحة أو قصيدة في الأدب الفرنسي الحديث من تصوير العري أو من استخدام، مرة أو مرتين بمناسبة أو غير مناسبة، المفهومَ المفضّل والكلمة المفضّلة (nu)... إنّ هذه كلّها نتاجات جماعة مريضة بالهوس الشهواني... وكل عالم أوروبا وأمريكا الفنّي يقتدي بهؤلاء النّاس المهووسين جنسيًّا»[1].

الإيرانيون يغطون المرأة والفرنسيون يعرونها. في الثقافة المحلية ما يمنح تفسيرًا للسلوك الإيراني لكن أي ثقافة تمنح تفسيرًا للسلوك الفرنسي؟! ومع ذلك بات حضور المرأة في العملية السياسية والانتخابية وسائر فعاليات المجتمع المدني في إيران أمرًا لافتًا للأنظار يستوي في هذا الانطباع الخصوم والأصدقاء على السواء. لازمت هذه الظاهرة الوقائع الإيرانية منذ الثورة حتى اليوم. فالمرأة في إيران تحظى بما لم تحظَ به المرأة قبل الثورة ولا في أي بلد إسلامي آخر. وهذا أمر يمكن تحسسه من خلال حجم المساطير القانونية والجنائية الضامنة لحقوق المرأة والتي تخص الأحوال الشخصية. كما في نسبة التدريس والتعليم والوظيفة العمومية. كما في المشاركة السياسية والاضطلاع بمسؤوليات حساسة في الدولة والمجتمع. المرأة الإيرانية موجودة في كل مكان؛ بل في بعض المجالات لا تكاد ترى

---

(1) ليف تولستوي، ما هو الفنّ؟، ص100 ـ 101.

سوى المرأة؛ ما يعني أن المرأة في إيران وصلت إلى ما وصلت إليه ليس فقط بنضالات كبيرة خاضتها لتحصيل حقوقها؛ بل الأمر كان منذ البداية يتعلق بثقافة سياسية لصناع القرار الذين أفرزتهم الثورة بالانتخاب الطبيعي. فالمرأة الإيرانية التي شاركت في الثورة كان لا بد من أن تكافأ من قبل قائد الثورة. الموقف من دور المرأة السياسي وفي العملية الانتخابية هو بالأصل موقف أخلاقي. انظر إلى مواقف قائد الثورة وخطاباته كلها حول المرأة ووظيفتها وأدوارها الاجتماعية.

ما قدّمه الفقيه للمرأة

لقد قدم الإمام الخميني الفقيه والآخوندي للمرأة في إيران ما لم يقدّمه لها أي قائد مثقف أفندي سياسي في الشرق الأوسط. وقد طوى مسافات نضال مرير وطويل ما كان في مقدور حركة نسائية إنجازها في إيران خلال مدة وجيزة. وحدها المرأة الإيرانية تدرك حجم الإنجازات السريعة التي حققتها؛ بل يظهر ذلك حينما تعقد هي مقارنة بين إنجازاتها هنا ووضعية المرأة في بلاد تشاركها الإقليم والثقافة والتاريخ. إن المسألة تتعلق كما قلت بموقف أخلاقي. وهذا درس للبلدان العربية التي ما زالت وضعية المرأة فيه تواجه تحديات ومشكلات مركبة. لنقل إن الأمر يتعلق بثقافة أخلاقية. فوجب أن يأتي تحرير المرأة من ها هنا. وليس ثمة مَنْ هو أقدر على إحداث التغيير في الثقافات الأخلاقية العرفية أكثر من الخطاب الديني وليس ثمة مَنْ هو أقوى على طي مسافات الإصلاح بعيدًا عن جدل السياسيين وبطء البيروقراطيين غير علماء الدين عبر سلطة التوجيه والإرشاد والفتوى التي تتناسب مع تطلعات الأمة للتطور والتغيير. ليس لسبب آخر سوى للمكانة والثقة التي يمكن أن يحظى بها الإصلاح الديني لما ينهض به علماء الدين أنفسهم.

لقد تنبه هاملتون جيب إلى هذه الحقيقة حينما اعتبر الإصلاح شبه مستحيل في البلدان الإسلامية ما دام يوجد رجال دين لا يؤمنون برسالة

الإصلاح. فوجب تغيير عقلية علماء الدين لتتغير أحوال المجتمع. ليس غريبًا أن يقول الرسول (ص) إنه إذا فسد العالِمُ فسدت الأمـة[1]. فإذا عكسنا الأمر وأخذنا بالمفهوم قلنا: إذا صلح العالم صلحت الأمة. وقد آمن السيد الخميني وكذا السيد علي الخامنئي بدور المرأة في الثورة كما آمنا بدورها في الدولة. وانظر إلى تلك الرؤية البالغة الذوق في مقاربة عرفانية لأحد تلاميذ قائد الثورة السيد الخميني العرفاني الشيخ جوادي آملي، حينما كتب: «جمال المرأة وجلالها». إنني أدرك أن خطابًا كهذا في عمقه الفلسفي ومقاصده العرفانية وحده يرشد الثقافة السياسية في إيران للارتقاء بالفعل السياسي من مجرد لعبة سياسية وبالناخبين من مجرد كومبارس في لقطة انتخابية إلى وسيلة تربوية تلتقي بالناموس الأعظم للكائن المنخرط بجمال وجلال في مشهد سياسي وجب أن يعزز دور الدولة في أن تصبح كما تمنى عليها هيغل ذات وظيفة تربوية ترقى بروح الشعب إلى كمالاته الإنسانية الحرة. فمع هذا الخطاب تندك الفوارق العرضية وتصبح المفاهيم لا تحجب كون الجمال والجلال في السياسة يحوّلان الفوارق العارضة إلى فوارق وظيفية. فلا ذكورة ولا أنوثة في السياسة بقدر ما يوجد جلال مزبور في ثنايا الجمال والعكس صحيح أيضًا.

من شأن رؤية العرفان السياسي أن تحدث تحولًا بارزًا في الثقافة السياسية للمرأة وسلوكها السياسي والانتخابي في إيران إذا نزل هذا الخطاب إلى الاستهلاك العمومي ولم ينحصر في مقاربات نخبوية محصورة. وقد يوجد عرفان متأثر بثقافة العصور الوسطى يرى في المرأة ما لا يحسن أن يراه عارف معاصر. وهذا ما حصل ويمكن أن يحصل بمستويات كبيرة تعيد

---

(1) انظر الحديث: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار رضي الله عنه، عن أبيه، عن محمد بن أحمد، عن العباس بن معروف، عن محمد بن سعيد بن غزوان، عن السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله صنفان من أمتي إذا صلحا صلحت أمتي، وإذا فسدا فسدت أمتي، قيل: يا رسول الله ومن هما؟ قال: الفقهاء والأمراء (علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، **الخصال**، ص36).

النظر في الموقف من المرأة؛ بل وتمكين المرأة من فهم مختلف لماهيتها وناموسها ويمكن أن يؤثر ذلك على الفقة والاجتهاد، لصالح تراجيح تأخذ بالاعتبار القواعد الجديدة لهذا الناموس. بمعنى آخر وباصطلاح حديث، لنغيّر من النموذج الإرشادي والسلطة التفسيرية القديمة التي ارتهنت لها المرأة لصالح نموذج إرشادي جديد يحدث ثورة في المنظور إلى المرأة. وستكون تلك الثورة عظمى والمنظور أعظم حينما يصبح الدين نفسه يساهم في هذا التحول. وقد رأينا كيف تصبح تلك الرؤية مؤثرة على فهمنا وترجيحنا الفقهي في ما مثّل له الشيخ جوادي آملي بمسألة الخلاف حول خيارات عقد الزواج. حيث وجب التميز بعقد النكاح على سائر العقود المعاوضية باعتباره من العقود التي فيها جنبة عبادية. حيث يصبح الخيار سالبًا ومخلًّا بهذا الناموس للجنبة المذكورة. إن العرفان يتطور في إيران كما إنّ الفقه يتطور في إيران. وفي تعاضد بين هذا ونضالات المرأة المشروعة ورعاية قائد ثورة يؤمن بالمرأة، يمكن الوصول إلى نتائج مذهلة. إنني أتمنى أن يجعل الميثاق الأخلاقي للانتخابات من جمال المرأة وجلالها روحًا يُهتدى به. ونموذجًا راقيًا في العرفان والأخلاق السياسية في إيران. فلننظر إلى السلوك النسائي في العملية الانتخابية منذ البداية حتى اليوم. إن الموقف الأخلاقي للقيادة من المرأة هو الذي يفسر هذا التحول كلّه في وضعية المرأة في العملية السياسية.

الثورة وتهديم النظام الأبوي

لقد سقت هذا الحديث عن المرأة لأتحدث عن وجهة نظر لا تخلو من أهمية للمفكر الفلسطيني الراحل هشام شرابي الذي أولى أهمية كبرى؛ بل علق أملًا كبيرًا على دور ما سماه بالأصولية الإيرانية في القضاء على النظام الأبوي. وهو النظام الذي أفسد الثقافة السياسية في المجال العربي والمجالات كلّها التي لم تسعَ إلى إحداث القطيعة معه. حضور المرأة الكبير في العملية السياسية والمجتمع المدني، مؤشر على انهيار هذا النظام الذي

استبعد المرأة طيلة قرون ولا يزال يستبعدها من المشاركة والحضور. ولم يعد في وسع الحكومة السياسية في كثير من البلاد العربية والإسلامية أن تقدم للمرأة غير تعهير المشهد وتحقيق أعلى حضور لها في كليبات الرقص اللّانهائية. أما في التدريس والتعليم والمشاركة السياسية والوظيفة، فإنها لا زالت تزحف في ممشى مثقل بالإكراهات والمضادات الثقافية والقانونية لإدماج ناجع للمرأة في التنمية. وقد بات واضحًا أن حضور المرأة الإيرانية في الانتخابات لم يعد في حاجة إلى كوتا لعلها ضامنة لعدد محدد من النساء داخل البرلمان. فالميثاق الأخلاقي في إيران لا يحتاج إلى الكوتا بقدر ما يحتاج إلى تفعيل الثقافة السياسية وفق الميثاق الأخلاقي للانتخابات. فالكوتا هي إهانة للمرأة وعجز عن تفعيل آليات أخرى ضامنة لشراكة فاعلة للمرأة وعاجزة عن إحداث التحول في الثقافة السياسية. صحيح أن الكوتا هي مخرج آني للتخفيف من سلطة ثقافة ذكورية راسخة في النظام الأبوي القديم والحديث؛ لنقل هي حلّ تكتيكي سياسي لكنها ليست حلًّا نهائيًّا من وجهة نظر أخلاقية-سياسية.

ثمة مثل شعبي في إيران مفاده أن الرجل الذي لا يهاب زوجته فهو ليس رجلًا. والحق أن هذا أصبح واضحًا مع وفرة القوانين التي تحمي حقوق المرأة وتجعلها بفضل تحريضات قائد الثورة أكثر جرأة على كسر حدود الاحتكار الذكوري للمجالات الاجتماعية المختلفة. للمرأة إذن في إيران وضعية خاصة. أدرك ذلك خصوم الثورة قبل غيرهم. وما زالت في تطور حثيث منذ قيام الثورة الإسلامية. وهنا لا مجال للحديث عن أن مكتسبات نضال المرأة بعد الثورة هو امتداد لوضعيتها في العهد السابق؛ عهد ما سمي بالثورة البيضاء. وكان منتهى ما أدركته إصلاحات الشّاه أن سلك على طريقة أتاتورك في فرض السفور على المرأة الإيرانية سنة 1947م. كانت تلك صورة مشوّهة للإصلاح والتنمية. فكانت النتيجة هي عزوف المرأة عن الحضور الفاعل في المجتمع وفرض عزلتها وانزوائها قبل أن تحدث الثورة فتعود إلى واجهة الأحداث. ففي مجتمع محافظ مثل المجتمع الإيراني لا يعني

فرض السفور على المرأة سوى حكم مسبقٍ بعزلها عن المشاركة في النشاط الاجتماعي ومن التعليم ومنح فرصة لأقليةٍ نسائية لتأثيث حضور غير فاعل في المجتمع سوى للترفيه والتعهير، بينما فئة قليلة جدًّا من بين هؤلاء تستطيع أن تحقق مكتسبات نسائية محدودة تعود منافعها إلى الشخص لا إلى المجتمع. هذا الشكل الهجين من التحرر المغشوش فضحته الثورة حينما فاض الشارع بحضور ملفت ومثير للمرأة. وما إن جرت انتخابات 1980م حتى كانت المرأة الإيرانية قد حققت حضورًا نيابيًّا هو الأول من نوعه في تاريخ إيران منذ العهد الساساني إلى عهد الشاه.

يتساءل أي مراقب بعد هذه الثورة النسائية في إيران عن السبب الموضوعي الذي يجعل المرأة تحقق في السنة الأولى من عهد الثورة الكثير من الحضور. والجواب هنا متشعب ومركب، لكن هذا كله ما كان ليتحقق لولا الدور الأساسي الذي لعبته القيادة على هذا الصعيد. يعود الفضل في تكريس دور المرأة الحيوي في العهد الجديد إلى الإمام الراحل السيد الخميني حينما حرّض المرأة على المشاركة في الثورة والتغيير ومنحها من الأهمية ما كان من شأنه أن يحدث ثورة في وضعيتها. تأنيث الثورة بعد أن كانت دنيا ثورات التاريخ الإنساني حدثًا ذكوريًّا بامتياز، هو من أبرز ما ميّز الثورة الإسلامية في إيران. إنها ليست ثورة من أجل المرأة؛ بل هي نفسها ثورة المرأة. عادة ما كان الشارع الثوري في تجارب الأمم بالغ الذكورة، بينما في المثال الإيراني كانت المرأة تتقاسم الشارع مع الرجل إن لم نقل إنها تفوقت في المشاركة بصورة لا نكاد نقع لها على نظير في المجتمعات الأخرى؛ بل وتقود الرجل بقوّة أنوثتها إلى الشارع للمشاركة. وكان هذا من أكثر المكتسبات التي جعلت المسألة النسائية في إيران لا تتحول كما ظن خصوم الثورة إلى ثغر هشّ وطيّع في كسر الممانعة، لأن حجم التعبئة النسائية والحضور المميز للمرأة في الشأن العام الإيراني خطّأ الكثير من حسابات الخصوم. كانت نتيجة ذلك واضحة في نمو منسوب الحقوق والوظائف والتعليم في صفوف المرأة الإيرانية. يتذكّر الجميع كيف أن

الشوارع منذ الثورة باتت تتلحّف السواد. وحينئذ بات مشهورًا نعت الثورة الإيرانية في الصحافة الأجنبية بثورة تشادور. وحينما استقبل الإمام الخميني عشية الانتصار جحافل من الشعب الإيراني لتهنئته يوم نزل في بيته وحسينيته في قم، لم يتّسع المكان للجميع، ففكر بعض معاونيه في أن يستغنى عن النساء وتقتصر الزيارة على الرجال فقط، غضب الإمام وقال إنّه إذا كان الأمر كذلك، فلنستغن عن الرجال، وتدخل المرأة؛ لأن دورها في الثورة لا يضاهى. ما الذي جعل المرأة اليوم في إيران تتطلع إلى أعلى المناصب، كما جعل عدد الطالبات في الجامعات الإيرانية يفوق عدد الطلّاب؟!

وما الذي جعل الأحوال الشخصية المنظمة للأسرة تجعل الشطط الذكوري مقموعًا إلى حدّ لا نظير له في سائر مدونات الأحوال الشخصية في الدول العربية والإسلامية الأخرى؟! يفتخر السيد الخامنئي بدور المرأة الإيرانية في بداية الثورة وبعدها، فيخاطبها: «النوع الأول هو تمجيد ومديح وشكر لحضور المرأة في الثورة، وفي الأعمال بعد الثورة، وفي أساس النهضة. فلولا حضورهن في ساحة المواجهة هذه لما انتصرت هذه النهضة أساسًا. أو ما أراه اليوم في التقرير من إحصاءات أعلنها المسؤولون من ازدياد عدد النساء في الجامعة»[1]. ويعترف السيد علي الخامنئي للمرأة الإيرانية بحضورها في انتصارات إيران الثورية والحربية والاجتماعية كلّها. ففي «ذلك اليوم الذي اكتظت فيه (في عامي: 1977-1978م) شوارع إيران بالناس، كان للنساء دورٌ بارزٌ في التعبئة وإرسال أزواجهن وأولادهن إلى ميادين الكفاح والمقاومة والمظاهرات ضد الحكم الجائر»[2]. فقد كان لهن دور فاعل في زمن الثورة والحرب واليوم يمارسن الدور الريادي نفسه في مجالات شتى؛ بل «إن مجلس الشورى الإسلامي يضمّ عددًا مناسبًا كمًّا وكيفًا من النواب النساء. ونحن نشعر بضرورة دخول المرأة العاملة والعالمة

(1) علي الخامنئي، المرأة: علم وعمل وجهاد، ص4.

(2) علي الخامنئي، مكانة المرأة في الإسلام، ص20.

والمثقفة والحكيمة ميدان العمل الصحيح لضمان حقوقها الواقعية حتى لا تسمح لعوام الناس بالتصدي لهذه الأمور»[1].

ولا يقف الأمر هنا؛ بل يتعدّى إلى الإشارة إلى تفوقها في ذلك الحضور في المنعطفات الصعبة كلّها في إيران. لقد كان لهذا الحضور اللافت دور في تغيير صورة إيران ما بعد الثورة. ففي خطاب السيد الخامنئي كما كان الأمر نفسه في خطاب الإمام الخميني ما يؤكّد على تأنيث الثورة الإيرانية بربطها بالدور الريادي للمرأة. هذا التفضيل والوفاء لدور المرأة يعبر عنه السيد الخامنئي بوضوح: «إن دور المجموعات النسوية في انتصار الثورة، وباحتمال كبير، كان أكثر من المجموعات الرجالية». ويعلل السيد القائد هذا الدور المكثف للمرأة بأن الرجل حينما تحصل له قناعة بدوره في الكفاح السياسي يحضر بمفرده وشخصه في الساحة والاجتماعات والمسيرات بينما حينما تقتنع المرأة بهذا الدور فإنها تُنزل البيت كلّه معها[2].

على هذا الأساس تبدو المسألة النسائية في إيران متقدمة مقارنةً مع وضعيتها في بلاد عربية وإسلامية كثيرة. ويكفي أن وضعيتها كما حقوقها المادية والمعنوية قد حفظها الدستور وأمسى لها رسوخ قانوني. وما يظهر من بعض الخصوصيات في هذا المجال راجع إلى أن بعض التقييدات التي تشمل المرأة والرّجل على السواء تعود إلى أن مقتضى الدستور الانضباط بالأحكام الإسلامية. وهي أحكام لا توضع في الدستور إلّا بعد طول نظر واجتهاد كما هي قابلة للتعديل كلّما ظهرت معطيات جديدة تساعد على إعادة التشخيص الأدق لموضوعات الأحكام.

وفي هذا الإطار سعى دستور الجمهورية الإسلامية في إيران للنهوض بالوضعية المزرية للمرأة بوصفها جزءًا حيويًّا من المجتمع طاله الحيف في العهد السابق. وتشرح المقدمة هذه الحقيقة كالآتي: «في عملية إقامة

(1) المصدر نفسه، ص21.

(2) المصدر نفسه.

المؤسسات الاجتماعية الإسلامية تحرير للكوادر البشرية التي ظلّت حتى هذه اللحظة مشروع استغلال شامل من قبل الأجنبي، من ربقة الاستلاب الماهوي، واستعادة لهويّتها وحقوقها الطبيعية المغتصبة. ومن الطبيعي أن تكون حصّة المرأة من هذه الحقوق أكبر لتوازي حجم الظلم الذي وقع عليها أثناء النظام الاستبدادي السابق. وتمثّل الأسرة الحاضنة الأولى لانطلاق الإنسان نحو فضاءات التعالي والسموّ، ومنها تُخرج خيوط النسيج المجتمعي حيث وحدة العقيدة والهدف لحمته وسداه، لتنسج البساط الأحمر الذي تفترشه حركة الصعود الإنسانية نحو ذرى التكامل؛ لذا فإنّ تهيئة المستلزمات الضرورية بغية تحقيق هذا الهدف هي من صميم الواجبات التي تضطلع بها الحكومة الإسلامية. إذن، وفي ظل هذه القراءة عن الخلية الأسرية، من الطبيعي أن تطرح المرأة عنها حالة التشيؤ والتألِيَة (من الآلة) التي تخدم مفهوم الاستهلاكية والاستغلال، لتعود إلى موقعها الإنساني الخطير والحيوي في ممارسة الأمومة، وتنشئة الفرد العقيدي الطليعي، ودخول معترك الحياة الفعّالة جنبًا إلى جنب مع الرجل، لتتصدّى بالتالي لمسؤوليات أخطر وتحظى بشأن أعظم».

وبموجب هذه الحقائق تمّ الاعتراف بالمساواة بين الجنسين في الدستور الإيراني كما هو مبين في المادّة العشرين: «يعتبر جميع أفراد الشعب رجالًا ونساءً سواسية أمام القانون، ويتمتّعون بالحقوق الإنسانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية كافة شرط مراعاة الضوابط الإسلامية». إن نظرة سريعة إلى الدستور الإيراني تؤكّد على اهتمام فائق بموضوع الأسرة وأهميتها كما تؤكد على وجود طريق يسلك بالمرأة لكي تصل إلى مراتب أعلى في الدولة مثل البرلمان ورئاسته ومجلس تشخيص مصلحة النظام ومجلس حماية الدستور ومجلس خبراء القيادة وما شابه بما أنه لا يوجد ضمن مسطرة شروط الترشح المبيّنة لمثل هذه المناصب قيد الذكورة. ويبدو أنّ أهم من هذا كلّه أن الدعوة إلى تطوير وضعها لا يتوقف؛ بل في كل مناسبة ثمة دعوة للنهوض بقضية المرأة لعبت فيها القيادة دورًا تحريضيًّا كبيرًا.

فالدساتير ليست نهائية؛ بل هو تعبير عن وضعية اجتماع سياسي ومطالبه. لكن ما في طموح القيادة وأحلامها هو أبعد من الدستور. فهذا الأخير مثلًا لا يمنع من تولّي المرأة لعدد من المناصب العالية، لكن هذا ليس نتاج بنود وقوانين دستورية؛ بل هو نتاج ثقافة اجتماعية. وحينما يقول الدستور كلمته ويختار المجتمع رجاله ونساءه، يبقى للقيادة دور الإرشاد والدعوة وجسّ النبض الاجتماعي. فلا يكفي أن نقرأ سقف الحقوق النسائية في الواقع الدستوري المتغيّر؛ بل وجب قراءتها في الممكن الذي تكشف عنه خطابات القيادة. ومثل هذا يتّضح بصورة جلية في قول السيد الخامنئي: «مسألة المرأة هي مسألة مهمة جدًّا، وجدية جدًّا، ومؤثرة كثيرًا في وضع المستقبل. وعلى الرغم من البحوث والدراسات الكثيرة التي جرت خلال هذه الأعوام حول مسألة المرأة في الجمهورية الإسلامية، وحول المرأة الإيرانية، والمرأة في نظر الإسلام، وخاصة أحاديث الإمام (ره) التي تبين أنه كان يهتم بقضية المرأة اهتمامًا خاصًّا، ويدافع عنها. لكن ما تزال توجد أعمال كثيرة»[1].

وبقدر ما توجد قضايا تواجه وضعية المرأة في البلاد الإسلامية ثمة قضايا أخرى تواجه وضعيتها في البلاد الغربية نفسها. ما يثير سؤالًا حول ما إذا كانت وضعية المرأة في العالم تعاني المعضلة نفسها. يسائل السيد الخامنئي جمهورًا من النساء: «لعلّ بينكن أيتها السيدات من رأت أو قرأت الأعمال الأدبية والفنية لفنّانات العالم الموجودة بلغاتها الأصلية أو ما ترجم منها إلى اللغة الفارسية، فكل تلك الأعمال تتحدث عن المسألة نفسها التي تحدثنا عنها. ما يعني أن البشر لم يتمكنوا حتى الآن من حلّ مسألة المرأة وما يتبعها من مسألة الجنسين المرأة والرجل، ومسألة الإنسانية»[2]. ويبقى أن نؤكّد أن أسلمة الدستور الإيراني كان لها الدور الكبير في التخفيف من النزعة الذكورية. إن شيوع العرف الاجتماعي العربي أو الفارسي أو الشرقي

(1) علي الخامنئي، المرأة: حقوق وحرية وحجاب، ص3.

(2) المصدر نفسه، ص5.

عمومًا يكرس النزعة الذكورية، وتأتي بعد ذلك القوانين كرجع صدى لهذا الوضع السوسيوثقافي والسياسي الذكوري. بينما إحدى منافع الإسلامية أنها تخفف من ربقة النزعة الذكورية والغريزة الباترياركية كما ذهب إلى ذلك هشام شرابي. فهذا الأخير وعلى الرّغم من عدم تعليقه أيّ أهمية على ما يعتبره حلولًا أصولية إلّا أنه اعتبر أن الإسلامية وسيلة ناجعة لتحرير المجال العربي والإسلامي من الأبوية المستحدثة. أي مخرجًا من المعضلة الجوهرية التي تتنزّل عند شرابي منزلة أمّ المشكلات في الاجتماع العربي والإسلامي والشّرقي عمومًا. فالمثال الإيراني في نظر هشام شرابي يؤكّد إمكانية سقوط النّظام الأبوي المستحدث. كما يعتبر أن الأبوية المستحدثة قابلة للتّفكك من خلال الحداثة النقدية والأصولية المسيّسة؛ بل يعتقد شرابي أن حاجة الحداثة النقدية ماسة لأداء الأصولية المسيّسة في مجال تفكيك بنية المجتمع الأبوي المستحدث.

وبالتّالي مثل هذا يساهم في تحقيق إمكانيات الحداثة نفسها (1). ويمكن اختبار الموقف السّلبي من تسلّط الثقافة الباترياركية من الموقف من المرأة أيضًا. وإذا كان هذا ديدن الإمام الخميني، حيث يحتاج الأمر إلى عمل خاص لبيان موقف الإمام الراحل من المرأة وقضاياها، فماذا كان موقف الإمام الخامنئي قبل وبعد استلامه أمانة القيادة؟ للسيد الخامنئي موقف من المرأة يجب أن نقف عليه في تفاصيل سيرته. وهو موقف ذو خصوصية تعود لتؤكّد أن السيد علي الخامنئي هو السيد علي الخامنئي. بقدر ما هو جدير بنا قراءته في خطّ أستاذه الإمام الراحل، فإن له مداه الخاص وخصوصيته التي تفرّد بها. لقد أعجب بوالدته التي لم تكن إلّا ابنة أحد علماء مشهد ألا وهو السيد هاشم نجف آبادي. لم يكن تعلّقه بوالدته نابعًا من عواطف تحمل سائر الأطفال على هذا التعلّق لجنبة الأمومة وغريزتها؛ بل كان ذلك نابعًا من صميم الإعجاب بحزمها وتديّنها وحسّها التربوي العالي. إنه لا يتحدث عن

---

(1) هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ص27 ـ 28.

والدته بوصفها ساهمت في مهام تدبير البيت والعناية بالأطفال؛ بل يتحدث عن أنها أضافت إلى هذا الجهد كلّه العناية التربوية والتعليمية. فلقد تحدث عنها بوصفها ملهمته في الشعر والأدب كما تعلّم منها القرآن وتدبر آياته وقصصه مطعّمة بشروح واستشهادات من أشعار حافظ الشيرازي.

الآن فقط ندرك ماذا أثمرت تلك العلاقة المبكرة بين قائد ثورة أنجبته امرأة قرآنية، لا سيما حينما نفهم أصل اهتمام السيد الخامنئي بالقرآن وكيف عمل وسعه لتأسيس تجمّعات قرآنية موسمية كما أطلق ورشًا قرآنية تعنى به تجويدًا وحفظًا، تفسيرًا وتسفيرًا، تدبرًا وخطًّا. لوالدته فضل كبير في هذا النزوع القرآني الأصيل. ولأنّ أبوه كان تركيًّا فإن حظه من الفارسية جاءه من جهة الوالدة. فتح السيد علي الخامنئي عينه على أمٍّ حازمة مدبرة شاعرة قرآنية. مثل هذا الرجل يدرك قيمة المرأة ويفهم معاناتها. كما يدرك قوة المرأة وجديتها وكذا عقلانيتها.

المساواة في عناصرها كافة

تجلّت فكرة المساواة في خطاب السيد الخامنئي بصورة جريئة وواضحة يعتمل في أساس حجيتها عناصر فقهية وعرفانية وثقافية. فهو يتحيّز إلى إطلاق كامل الحقوق للمرأة مع مراعاة رقيّها الروحي والعقلي والنفسي. ولا يخفى إن كان السيد الخامنئي يحرض المرأة على التعلم والتنافس في التعليم وتنمية مهاراتها الفنية وقدراتها العقلية، فهو يثبت بصورة أخرى أنه لا يميّز بين قدرات المرأة العقلية وقدرات الرّجل. فالمساواة قائمة لكنها شرط التوازن وعدم الخضوع لخدعة الشطط. وبالتّأكيد فإنه لا يعطي للفوارق البيولوجية الجنسية دورًا في حرمان المرأة من حقّ المساواة، ولكنه في الوقت نفسه يتحفّظ على التطرف في كلا جانبيه الديني والعلماني معًا. وهو بتعبير فقهي أصولي يعتبر ما يبدو من فوارق جنسية طبيعية بين الجنسين لا يدخل طرف في موضوع المساواة؛ بل هو خارج موضوعًا وتخصصًا عن هذا المقام. ويبدو أن الدراسات الإسلامية في إيران تهتم كثيرًا ببحث قضية

الفوارق الجنسية والجنوسية بين الجنسين.

ولم يعد هذا متروكًا لمعالجات متفرقة؛ بل بات شعبة تستقطب الدرس والتّخصص. ويظهر ذلك من خلال مبادرة وزارة التربية والتعليم في إيران بتنفيذ دراسة لتحليل جوانب الجنوسة في المناهج الدراسية، مضافًا إلى استحداث فرع الدراسة النسوية لمراحل الماجستير في ثلاث جامعات إيرانية[1]. يعتقد السيد الخامنئي أنّ مسألة التّوازن أساسية في علاقة الذكورة بالأنوثة. فلو «أفرط الرجل لاختل التوازن، ولو أفرطت المرأة لاختل التوازن أيضًا»[2]. وتقوم نظرة المساواة عند السيد القائد على البعد الإنساني خلف عوارض الجنوسة. وهنا يعتبر أن الهدف الإسلامي هو بلوغ الكمال الإنساني. وفي هذا لا فرق بين المرأة والرّجل[3]. يعود اختلال التّوازن في نظر السيد الخامنئي إلى عوائد التّاريخ وأعراف العصور القديمة. إن التمييز بين الرّجل والمرأة انطلق من أنماط الحياة القديمة القائمة على اللّاعقل. لذا فضّلت المرأة الانزواء؛ بسبب المناخ الهمجي للمجتمعات السابقة. فحينما تميّزت تلك العصور بالحروب والهمجية والتّسلط، وعندما «يغيب المنطق والعقل ويسود منطق القوة والعضلات فمن الطبيعي أن تحتقر المرأة بوصفها عنصرًا غير فاعل. أما عندما يسود المنطق والعقل ويفسح المجال للقيم والمعنويات أن تبرز وما يستتبع ذلك من فنون وجماليات حيث يستنشق القلب ورود الحياة وتنتشي الروح، فمن يستطيع أن يدعي تفوقًا على المرأة في هذه المجالات؟»[4].

ومن السهولة أن نفهم من هذا الكلام، أنّ الميز بين الرجل والمرأة هو موروث من عصور الهمجية. بينما كلّما انفتحت العصور على العقلانية

---

(1) مجموعة مؤلفين، **المرأة وقضاياها**، ص123.

(2) علي الخامنئي، **مكانة المرأة في الإسلام**، ص25.

(3) المصدر نفسه، ص26

(4) المصدر نفسه، ص9ـ 10

والرّوحية تأكّدت المساواة؛ بل إن السيّد الخامنئي لا يزال يؤكّد على أن المرأة أقوى من الرّجل. وذلك من خلال تركيبتها الذّهنية. فهي أكثر قدرة على التّحمل من الرّجل وأكثر قدرة على إيجاد الحلول[1]. ومن هنا وجب إشعار المجتمع بطبيعة هذه النظرة الإسلامية للمساواة وأهميتها؛ المساواة التي لا ترى أيّ مبرّر لإقصاء المرأة من الحياة الاجتماعية. يقول في إحدى خطبه: «يجب على أفراد المجتمع كلهم وعلى الرجال في البلاد الإسلامية أن يعلموا بأن نظرة الإسلام للمرأة هي عبارة عن حضور المرأة في مجالات الحياة كلها وعبارة عن تعّلمها وجدها وسعيها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والعلمي في المجتمع»[2]. فالنظرة التّمييزية دخيلة ولا سند لها من دين أو عقل. فإذا «كان ثمة ادّعاء بأن الرجل يستطيع أن يدرُس والمرأة لا تستطيع، أو الرجل يستطيع أن يدرّس والمرأة لا تستطيع، والرجل يستطيع أن تكون له نشاطات اقتصادية والمرأة لا تستطيع، فهذا ادعاء يخالف الدين الإسلامي»[3].

وفي هذا الإطار كان لا بدّ من استنهاض الحكومة وأهل التخصّص من فقهاء القانون والدستور لمراجعة القوانين كلّها التي تحتاج إلى إصلاح بخصوص قضية المرأة[4]. ومن هنا ندرك الدّور الإرشادي والأدبي لمرشد الجمهورية في عدم الاكتفاء بالمنجزات. فهو لا يزال يرى عوائق ومشكلات كثيرة أمام التطبيق الأمثل للحقوق التي منحها الإسلام للمرأة. إنّ الرّوحانية المميّزة لنظام الجمهورية الإسلامية والمناخ العقلاني للعالم الحديث تساهم بقوّة في تذليل هذه العوائق. هنا يبدو الجانب المساعد على إطلاق هذه الحقوق يكمن في عملية دسترتها بشكل يفرض إصلاحًا وتعديلًا مستمرَّين. ما حدث عشية الثّورة لا يكفي. إن نظرة الولي الفقيه هنا تسبق حركية الإصلاحات. إنّ ذلك لا يكفي في نظره ومن ثمّة لم يتردّد في

(1) علي الخامنئي، **انطلاقة المودّة**، ص86.

(2) علي الخامنئي، **مكانة المرأة في الإسلام**، ص11.

(3) المصدر نفسه، ص42.

(4) المصدر نفسه، ص27.

التحريض على «أنه يجب أن تتم الحماية الأخلاقية والقانونية للمرأة، كي لا يتمكن الرجل في المحيط العائلي أن يفرض كلامه»[1]. يترتب على الرؤية الإنسانية والعرفانية للمرأة ضرب من الإحساس بمساواتها للرجل في سائر الحقوق والواجبات.

المرأة بين الإسلام والغرب

ثمة ما يجعل الغرب غير مستعد للإنصات لأيّ دويّ يصدر من شرقنا الغارق في التأخّر. لكن هذا لا ينفي درجة الخوف التي ظل يحتفظ بها الغرب تجاه الشّرق. اليوم بالتأكيد لم يعد الشرق رجلًا مريضًا، ولا مكنزًا للرموز والأسرار؛ بل هو شرق ناهض يواجه الإعاقة. لقد قال الغرب كلمته خلال بضعة قرون لا تساوي في كرونولوجيا الشرق القديم سوى لحظة تدجين لإحدى الدوابّ البرّيّة. كان الشرق وسيبقى منبعًا مخيفًا ومحرجًا للغرب. ففي الشرق توجد إمكانات إنسانية وبدائل حضارية يكمن فيها مخرج الإنسانية من عصر الانسداد الأعظم الذي وسم حضارتنا المعاصرة بقيادة رجل غربي لم يتعوّد على السماع أطول للنداء الذي قد ينطلق من تحت ركام الأجيال والحضارات المكتنزة شرقًا. ومع ذلك ما نؤمن به قد يجد جدّته كاملة بمجرد أن يحدث على سبيل المصادفة أن استرق أحدهم السمع من ثقافات أخرى. إن وضعية تخلّف المرأة وتشيّئها وارتدادها واحتوائها في جنون ذكورة أعمق مما كانت عليه، وهي تتبختر على هامش الفعالية الاجتماعية أمر بات مثار نقاش عمومي في الغرب وإيمان عميق في الشرق. ليس الغربيون كلهم قد نظروا إلى تحرر المرأة على أنه ثورة حقيقية.

فثمة فئة ـولو أقلية نبيهةـ اعتبرت ذلك خدعة من أكبر الخدع التي زادت وضعية المرأة تأزّمًا وحالت بينها ومعانقة ماهيتها كأنثى. ويمكننا حتى لا نمضي طويلًا في عرض آراء أولئك الممتعضين من وضعية المرأة اليوم،

---

(1) المصدر نفسه، ص37.

أن نستعرض وجهة نظر واحدة لعالم نفس غربي معاصر هو بيير داكو بصورة مختصرة جدًّا في أحد أبرز أعماله المتعلق بعلم أعماق نفس المرأة[1]. إنه لا يرى في هذا المسار الطويل كله الذي اتبعته المرأة ما يجعلنا نعتقد أنها بالفعل تحررت من سطوة الذكر. إنها بخلاف ذلك لا زالت محصورة في عالم الذكر وأشيائه. ويتأسف الباحث على أنه كان بوسعنا أن نعتبر تحرر المرأة الخارجي فرصتها التاريخية لتحقيق ارتقاء داخلي في معنى الأنوثة. لكن ما وقع، وبتعبير داكو، هو أن «الفخ، على العكس، قام بعمله على نحو ممتاز. لقد كانت الفرصة، مع ذلك، فرصة مثالية. فالسمكة كانت جائعة. وكان يكفي إلقاء الصنارة في الماء حتى تنخدع بها. وهذا هو السبب في أن المرأة تشارك في سير العالم مشاركة متزايدة. ولكن في أي عالم؟ لم يسبق لعالمنا خلال القرون أن كان يمثل ما هو عليه الآن من الجمود، والضجر، وفقدان الحياة، والحرب، والعنف، والعدوان، والنزعة الفردية، والترويض، والتفجر، والتسامت، والتماثل، والخراب. ولم يسبق له أن كان إلى هذا الحد من المبالغة في الاتصاف بصفات الذكورة».

وعليه، باتت وضعية المرأة مثل وضعية الرجل في حفرة وضيعة حسب داكو دائمًا، حيث «لم يسبق لها أن كانت بمثل ما هي عليه الآن من العبودية في عالم ألصقت نفسها به باسم ضرب من بديل للحرية التي يبدو وميضها؛ ذلك أن العمل على شاكلة الذكر ليس إلا ضربًا من ظاهر الحرية. وليس هذا مخرجًا، وإنما هو باب جهنم». في قبال ما وصفه داكو بباب جهنم لم ينفِ أن للمرأة، حتى في العهود السابقة، أدوارًا أهم مما لها اليوم. كانت تمارس تأثيرها بصورة تعيد التوازن للحياة الإنسانية وتصوّب أخطاء الرجل. فكانت تؤثر بوصفها امرأة بصورة عميقة. فكانت جليسات الملك وزوجاته فاعلات أكثر بآلاف المرات «بصورة خفية من النساء الشبيهات بالنمل في

---

(1) الكتاب في الأصل يحمل عنوان: Comprendre Les Femmes et Leurs Psychologies Profonde، عن: داتر مارابو، فهم النساء وسيكولوجيتهن العميقة.

أيامنا هذه». اختفت فاعلية المرأة الحديثة واختفت روعة المرأة معها، لذا بتنا أمام شكل خادع من الحضور، أصبحنا أمام ما يسميه داكو بعصر النساء الأرضات، أي النمل الأبيض شديد التكاثر في المناطق الحارة. وذلك الشكل من التحرر الحقيقي للمرأة هو ما يخشاه الرجل؛ «يبدو الخوف لدى الذكر منذ أن تكون المرأة ذاتًا حرة. ويزول الخوف لدى الذكر منذ أن تصبح المرأة شيئًا مستعبدًا». ويعلل داكو ذلك بكونه حيلة لاشعورية تقتضي تحويل المرأة إلى شيء. وقد أمدت التكنولوجيا الحديثة المرأة بكل هذه الإمكانيات لجعلها أكثر اهتمامًا بنفسها واستعبادها عن طريق النرجسية. يتساءل داكو مرّة أخرى «هل كان بعض مصممي الأزياء من الرجال يشعرون بضرب من الكره القوي واللاشعوري إزاء النساء، لكي يحيلوهن إلى دمى مطيعة، وبالتالي إلى أشياء غير مؤذية»[1].

تأثير الغرب القوي

لا يتعلق الأمر بتحسس من المغاير لأسباب تتعلق بالاختلاف الثقافي؛ بل يظهر أننا أمام قناعة من أن الغرب، مصدر هذا الغزو، لم يحقق غاياته في التّقدم بصورة تكاملية وأدوات ناجعة دائمًا. ومن الممكن أن تتراكم لدينا تلك الجوانب الأقل نجاعة في مكتسبات الغرب لأسباب تتعلق بكون الضعيف عادة مشدود إلى تقليد القوي في أسهل مظاهر قوته وافتقاد الموازين لتشخيص النافع منها والضّار. ومن هنا ليست الممانعة في هذا المجال تعني الانغلاق؛ لأن هذا الموقف لا يختلف كثيرًا عن موقف الاندماج من دون مراعاة لخصوصيات الأمم الثقافية والاجتماعية، كما لا يعني هذا الموقف الانتقاء؛ لأن هذا لا يصحّ إلا فيمن يتعاطى على أساس أن الحداثة هي اختيار وتنقيح مناط؛ بل ما يبدو هنا أن الممانعة تعني ممارسة النقد والإبداع والتعاطي مع الآخر على أساس من النهضة والاجتهاد. فحينما

---

(1) انظر: بيير داكو، **المرأة: بحث في سيكولوجيا الأعماق**.

تنهض الأمة فهي تجتهد ولا تنتقي، وتخترق المجال ولا تنطوي وتعيد الإبداع ولا تندمج. فمنشأ الإشكال هنا أن مفكري الإسلام وقادته على قناعة عالية من أنهم يملكون تقديم فكر من شأنه أن يحرر العالم ويقدم له رؤية اجتهادية تخرم مسلمات الحداثة نفسها. ويحدث أن تكون قناعة المسلمين بقيمة تراثهم الفكري تُقدَّم بصور مختلفة وفي أوضاع تبدو أقل جاذبية مما يقف عليه الفكر الغربي. ليست فلسفة الغرب عن المرأة كلّها مرفوضة. ومن هنا بات واضحًا أنّ نقد السيد علي الخامنئي للثقافة الغربية من جنس النقد القيمي الذي تشاركه فيه الحداثة النقدية نفسها. يعتبر السيد علي الخامنئي أن قيام الزواج على جانب التفاهم والانسجام والأنس والاتحاد مطلوب. كما يعتبر الفكرة الأوروبية القائلة إنّ الزواج عبارة عن تفاهم، تعبيرًا جيّدًا[1].

في النّضال النسوي

تحدّث كثيرون في الغرب عن هذه الخدعة. وتلقفها كثيرون في العالم الإسلامي لتعزيز موقفهم القيمي من المرأة. وحتى الآن لم نعد نتحدث عن سلطة المرأة الحقيقية التي خلّدتها روائع إنسانية، حيث استطاعت بمكر الأنوثة لا أن تنجو من شطط الذكورة فحسب؛ بل استطاعت أن تحمي معنى أنوثتها في أوج هذا الطغيان في الميزان. كانت ألف ليلة وليلة شاهدة على هذا المكر الذي أظهر ضعف الذكورة أمام سلطة هذا المكر الذي وصفه القرآن نفسه بأنه عظيم. وفي خطاب السيد الخامنئي الكثير من هذا الاعتقاد بخطورة واقع المرأة الإنسان بصورة عامة قبل الحديث عن المرأة الإيرانية. وفهمه التصور الإسلامي للمرأة يضعه في مصاف المصلحين الكبار الذين لم يتركوا مناسبة أو أي فرصة للتذكير بهذا الواجب النهضوي الخطير.

من هذا المنطلق يرى السيد الخامنئي أن الإسلام منح المرأة من الأهمية والشأنية ما لم تمنحها إياها شريعة وضعية قط. فهي مركز عناية واهتمام فائق

(1) علي الخامنئي، انطلاقة المودّة، ص92.

لا يغادر منها صغيرة ولا كبيرة. وفي هذا لم يوجد أي ميز أو تفاوت بين المرأة والرجل في بلوغ الكمالات الإنسانية والمعنوية. فللمرأة في الإسلام مكانة عظيمة، حيث لم تولها إياها أيّ شريعة من الشرائع الوضعية من قبل؛ فقد حفظ الإسلام للمرأة إنسانيتها الكاملة وكرامتها كأنثى، وساوى بينها وبين الرجل من حيث البناء الروحي والعبادي والسلوكي تشاركه في منظومة القيم والمعنويات مشاركة تامة ولا تختلف عنه في الكمالات الإنسانية إلا كما يختلف الرجل نفسه عن غيره من الرجال؛ بل نجد أن المرأة أخذت حيزًا مهمًّا في مسيرة النور والهداية، وشاركت الأنبياء والأئمة في التضحية والصبر جنبًا إلى جنب، وتفوقت على الرجال في مواضع عدّة حتى جعلها القرآن مثلًا للذين آمنوا من الرجال والنساء على السواء: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾[1]. وجعل من هاتين المرأتين مثالًا نقتدي بإيمانهما[2].

وتتجلّى شمولية النظرة الإسلامية للمرأة في نظر السيد علي الخامنئي في مدى اهتمامه بها في مختلف مراحلها وأوضاعها حتى لا يكاد يهمل منها جانبًا من الجوانب. فقد نظر إليها نظرة شمولية؛ حيث نظر إلى جسدها وروحها وعقلها وعاطفتها وإلى جميع مراحل طفولتها وشبابها وشيخوختها وإلى أمومتها وإلى بنوتها وإلى حياتها مع زوجها وإلى محيطها الأسري وإلى كونها فردًا من أفراد المجتمع وإلى حياتها في الدنيا وما بعدها في جميع العوالم التي ستمر بها[3]. وهنا، كأنّنا بصدد قيام قاعدة منهجية في فهم التصور الإسلامي للمرأة، بحيث لا يجدي أن نستند إلى المقاربة الفقهية دون استحضار جوانب أخرى في ضوء الرؤية الشمولية لحقيقة المرأة ووظيفتها

---

(1) سورة التحريم: الآيتان 11ـ12.

(2) علي الخامنئي، مكانة المرأة في الإسلام، ص2.

(3) المصدر نفسه، ص3.

الاجتماعية وخصوصيتها الطبيعية. فحينما نقاربها من زوايا منشطرة عن أصل الرؤية العامة فلن نقع إلّا على ما يبدو مجحفًا في حقها. وإذا كان هذا هو المعنى الذي يستنبط من رؤية السيد علي الخامنئي للتصور الإسلامي للمرأة، فإننا بصدد الاعتراف بأن بقاء مشكلة المرأة وبعض قضاياها العالقة نابعة من أصل الاعوجاج في مقاربة حقيقة المرأة.

هذا الاعوجاج لا يقف عند حدّ إضعاف مكانة المرأة وهضم حقوقها؛ بل في ثنايا خطاب السيد الخامنئي ما يؤكّد على أن هذا الاعوجاج من شأنه أن يتعدّى إلى تصورنا لحقيقة الرّجل وبالتالي إلى معنى الإنسانية كلّها. نستطيع من خلال تحويل خطاب السيد الخامنئي من لغته الخطابية إلى عمقه النّظري، أن نقف على هذا المغزى العميق الذي يؤكّد على أن ظلم المرأة هو منشأ ظلم الرجل؛ بل هو منشأ الظلم الذي يمس الإنسانية كلّها. فيصبح حينئذ أن المسألة النسائية في قمّة المطلب الاجتماعي والسياسي وفي صميم العملية النهضوية والإصلاحية والإنقاذية للعالم. وهذا يدفعنا ويحرضنا أكثر على بناء فهم مختلف لمسألة الحقوق. أي بات واضحًا أن نضال المرأة هو في صلب النضال الإنساني. وحيث هاهنا نستطيع البناء على هذه القاعدة لنقف على فهم تدبري آخر لمعنى قوله تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[1]. فهضم حقوق المرأة هو هضم لحقوق الإنسانية. وهذا من تداعيات القاعدة الأولى التي تقول بتعدّي الاعوجاج في التصور من موضوع المرأة إلى موضوع الرجل فالإنسانية. وما يؤكّد أن هذا الفهم مستبطن في خطاب السيد الخامنئي هو أنه حينما يتحدث عن مستوى تعليم المرأة ومنسوبه في إيران يعتبر أن أي زيادة في هذا المنسوب تعني زيادة في تعليم المجتمع.

من هنا، لا مجال للحديث عن حقوق المرأة كما لو كانت حقوقًا لصنف متفرد بالجنس أو أقلية؛ بل بوصفها حقوق مجتمع وإنسانية تتطلب أن يناضل

---

(1) سورة المائدة: الآية 32.

من أجلها الجميع؛ لأن مخاطرها سياسيًّا وتنمويًّا وحضاريًّا ترتد على الجميع. ومنشأ هذه القاعدة الحقوقية الموسعة تكمن في أن سبب هضم حقوق المرأة ليس ضعفها أو تميّزها به؛ بل نابع من شطط في الذكورة وفهم سيّئ لمعنى الأنوثة في المجتمع ووظيفتها. في صلب هذه المقاربة الرّوحانية والعقلانية للمرأة القائمة على الأصل الإنساني للجنوسة والتّكاملية في أبعاد الشخصية ووظائفها، لا يفوته أن يسجّل نقده للنضّال النسائي (الفيمينيزم). إنه ابتداءً يعتبر أن قضايا المرأة وشؤونها من مسؤولية المرأة بالدّرجة الأولى ثم يأتي في المرتبة الثانية الرّجل. فالمرأة ستكون أعرف بمشكلات المرأة وحقوقها. وفي هذا الإطار ينصح السيد علي الخامنئي المرأة بدراسة الإسلام ومعرفة موقفه الحقيقي من المرأة حتى لا تظلّ بعيدة عن هذه المعرفة فتكون عرضة لفاقدي القيم الإنسانية أن يستغلّوها. ويستطيع الإنسان اليوم أن يلاحظ قدرًا متحقّقًا في إيران من هذه الوضعية التي سبّبتها اهتمامات كل من الإمام الخميني والإمام الخامنئي بخصوص المرأة وأوضاعها وحقوقها ومكانتها. لن يكون في الأمر مبالغة إن قيل إن ولاية الفقيه منحت المرأة من الحقوق ما لم تمنحها إيّاه الحركة النسائية النّاشطة أيّام الشّاه.

إنّ القوانين التي تؤطّر العقود والأحوال الشّخصية والصّلاحيات التقديرية للولي الفقيه على مستوى التّدخل لصالح المرأة، أخرجت مؤسسة الزواج من عهد التسلّط الذكوري. ومن هنا نفهم ماذا يعني السيد الخامنئي من أن الغرب لم يستطع أن يحارب العنف ضدّ النّساء. هذا وقد استطاعت إيران من خلال رزمة القوانين الجديدة والمعدّلة على صعيد الأحوال الشخصية والقانون الجنائي أن تحارب أشكال العنف كلّها ضد المرأة وداخل الأسرة. وفي ضوء هذه الرؤية، فإن السيد الخامنئي يعتقد أنّ ظلم المرأة أمر لا يستثني البلاد الغربية، حيث لم تحجبه الشعارات التّحررية الغربية. إن ما يمنع وقوع الظلم على المرأة ويشكل رادعًا حقيقيًّا هو الإيمان بالله، وقوّة القانون،

ومعرفة المرأة بحقها الإنساني والإلهي، والعمل في اتجاه تحقيق مطالبها[1]. فبسبب هذه المعرفة نما التطلّع السياسي عند المرأة غداة الثورة، فلم يعد أحد يملك أن يفرض عليها الباطل بسهولة[2].

المرأة ووجوه ناشطة

إن مسألة الميز بين الجنسين كانت نتيجة لظلم التّاريخ الذي وجب على المرأة أن تبارزه بعمل دؤوب ومتواصل ودقيق وليس بمبارزة سطحية؛ بل يجب أن يستند نضالها على مبدأين: المنطق والعدل[3]. ويفهم من هذا أنّ من يواجه حقوق المرأة المشروعة سيكون كمن يواجه الله. لا يكفي حضور المرأة في الشأن العام وفي ميادين النهضة والثورة والإصلاح رمزيًّا أو أشبه بكومبارس في المجتمع؛ بل يجب أن يكون حضورها حضورًا مميّزًا فعّالًا مبنيًّا على أسس تربوية وعلمية. وإذا كان السيد الخامنئي قد أولى القطاع التربوي الكثير من العناية، فإنه منح لتعليم المرأة وأهمية تكوينها العلمي الكثير من الأهمية التي تفوق ما منحه لتكوين الرجل. إنّ المعرفة والعلم هي من يحرّر المرأة ويكسبها قدرة على المطالبة بحقوقها. ومن هنا يخاطبها الإمام الخامنئي: «لا بد من أن تكون ثمة قناعة وإدراك بين النساء أنفسهن لضرورة التوجه نحو اكتساب المعرفة والعلم والمطالعة والوعي والمعلومات والمعارف، وأن يولين ذلك الأهمية»[4].

وعليه، يحرّض الأسرة على أن تسمح لبناتها بالدراسة وطلب العلم وتجاوز ما تفرضه التّقاليد والأعـراف. فمجتمعاتنا «اليوم وبحمد الله خاضت شوطًا واسعًا في مجال مسألة التربية والتعليم، فنجد المرأة حققت

---

(1) المصدر نفسه، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص32.

(3) المصدر نفسه.

(4) علي الخامنئي، **المرأة: علم وعمل وجهاد**، ص5.

إنجازات قيمة في هذا المجال. ومع هذا توجد بعض العوائل تمنع بناتها من التعّلم وطلب المعرفة. فيجب على مثل هذه العوائل فسح المجال أمام أولادها وبناتها لينتهلوا من المعارف والعلوم الدينية والإنسانية؛ لأن الجو الدراسي اليوم جو مناسب وخال من جميع أنواع المفاسد التي يمكن أن تتعرض لها المرأة خلال مسيرها العلمي»[1]. إنّ العلم والمعرفة ضروريّان للمرأة ليس على أساس أنه يجلب الوظيفة للمرأة؛ بل وجب على المرأة في نظر السيد القائد أن تتعلّم للرفع من مستوى الرّشد الفكري، الضروري لمكانتها وفعاليتها ونهضة المجتمع كلّه. فالعمل أمر ثانوي بالنسبة إلى رسالة العلم بالنسبة إلى المرأة. وذلك من منطلق نظرة السيد الخامنئي لعمل المرأة بوصفه حقًّا مشروعًا، ولكنه ليس من واجبها أن تعمل إذا كان ذلك يؤدّي إلى خراب الأسرة أو يسبّب لها الحرج. والزّمان هو الذي يحدّد للمرأة طبيعة نشاطاتها الاجتماعية والسياسية والعلمية. يؤمن السيد الخامنئي بأهمية الأسرة ووجوب حمايتها. لذا يعتبر بأهمية تقسيم العمل بين الرّجل والمرأة. وفي حال أدّت المرأة دورها في البيت، فإنّها تكون عاملة.

إن الموقف الفقهي للسيد علي الخامنئي من خدمة المرأة للرّجل في البيت ليست واجبة. وكثيرة هي تلك الخدمات لو شاءت لاتخذت عليها أجرًا كما هو رأي الكثير من الفقهاء أيضًا. لكن الإسلام لم يمنع ذلك أيضًا؛ بل تركه للمودّة والتفاهم. ونستطيع أن نفهم من خلال الجمع بين هذه الأفكار، أنّ الدّور الأساسي للمرأة في إدارة شؤون البيت التربوية لا يعني بالضّرورة الخدمة المنزلية. فالرّجل مسؤول عن توفير هذه الخدمات كلّها للبيت بينما دور المرأة في الإدارة التربوية لشؤون البيت أسمى من مجرد تنظيف وكنس وطهو. فإذا ما فهم الأمر كذلك، أدركنا المغزى العميق لمعنى تقسيم العمل وأهميته؛ ذلك لأننا إن اعتبرنا أن دور المرأة في البيت يقتصر

(1) علي الخامنئي، مكانة المرأة في الإسلام، ص43.

على هذه الأعمال، فإنه بالتأكيد سيجلب مهانة للمرأة ويجعلها محض خادمة للرّجل. وهو عمل لا تنمو فيه المدارك العقلية للمرأة. بينما إذا اعتبرنا دورها في الإدارة التربوية للبيت بعيدًا عن الجانب الخدمي، فهذا يعزز الممارسة العقلانية والعاطفية معًا للمرأة. هكذا يجب أن يفهم من خطاب السيد علي الخامنئي، الذي يعتبر شأنه شأن الكثير من الفقهاء الإصلاحيين، أن العلاقة الزّوجية هي علاقة إنسانية وليست تجارية، وبأن سائر الخدمات المنزلية، بما في ذلك الإرضاع نفسه، ليست إلّا مبادرة وتطوّع للمرأة إن شاءت أن تأخذ عليه أجرًا[1].

للمرأة في المنظور الفقهي للسيد الخامنئي الحقّ في تمثّل حريتها في أبعاد كثيرة. إنّ جملة الأحكام التي تمنح الزّوج بعض الحقوق على زوجته لا تقوم بالضّرورة على تسلط الذكورة على الأنوثة. فمثلًا منح الشرع الحق للرجل في أن خروج المرأة من بيتها يجب أن يكون بإذن واتفاق مع الزّوج. وطبعًا لهذا جانب مما استثني بالدّليل. لكنّ هذا الحق يمكن أن تعفى منه المرأة إن هي شارطت زوجها على ذلك في إنشاء العقد. فبناء على واجب الوفاء بالعقود التي يؤمن بها السيد الخامنئي في مجال العقود، فإنّ الواجب يقضي باحترام الرّجل لهذا الشّرط. ونفهم من هذا أنّ هذا الحقّ ليس حقيقيًا لازمًا لتسلط الذكورة على الأنوثة، إذ لو كان ذلك كذلك لما أجزأ المشارطة حوله. ومن هنا وكما أكّد السيد علي الخامنئي أن هذا الحق أعطي للزوج دون سائر الذكور الذين تربطهم بالمرأة علاقة مثل أبيها أو أخيها فليس لهما الحقّ في منعها من الخروج من البيت. وخلافًا لما جرت عليه الكثير من الأعراف الاجتماعية، فإنّ السيد الخامنئي يعتبر أن حق المرأة في اختيار الشريك هو حقّ مطلق. وما عدا هذا يعتبره السيد القائد من عادات الجاهلية

(1) المصدر نفسه، ص6.

التي لا زال لها حضور في كثير من المجتمعات الإسلامية[1].

وبناء على نظرة الإسلام الكلّية عن مكانة المرأة ووظيفتها يعتبر أن ما يبدو من قضايا المواريث إن تمّ استيعابه ضمن هذه الرؤية الكلّية سيبدو في منتهى العدل. إنّ الإسلام أعفى المرأة من قضية الإنفاق. وعليه، فإنّ زواجها نفسه لا يؤثّر على ثروتها الخاصّة. ومهما بدت ثروتها، فإنّ النفقة من واجب الزّوج. وهذا ما لا يوجد له نظير في الغرب الذي تحررت فيه المرأة فقط منذ نصف قرن بينما لم تكن تملك حقّ التّصرف في ثروتها؛ بل إن انتقالها لبيت الزوجية يجعل الزوج شريكًا لها في ثروتها[2].

قيمة الجسد

وتعزيزًا لهذا المنظور الإنساني والتكاملي، يقدم السيد الخامنئي فهمًا دقيقًا لموقف الإسلام من جسد المرأة. ومن ثمة لا ينظر إلى مسألة الحجاب على أنّه مهين وتمييزي أو عائق للمرأة. لقد ربط منشأ المسألة بالجانب الجوهري في المرأة. إنها في مظهرها البيولوجي والجنوسي تختلف عن الرّجل، لكنها تشترك معه في الوحدة الإنسانية التي بها يتحقق شرف وجودهما. ولا يصار إلى حلّ مشكلة ما يميّز جسد المرأة من أنه مجبول على الرشاقة والجمال، وبين حقها في المشاركة في سائر النشاطات الاجتماعية والحياتية إلّا الحجاب. والحقّ أن الحجاب هنا لا يحجب سوى الجانب المثير في جسد المرأة، لكنه يسمح بظهور الجوانب الأكثر عرضة للاختفاء متى تسلط الجسد على مظاهر المرأة كلّها. بينما، وفي نظر السيد الخامنئي، يحرص الإسلام أن تظهر المرأة في المجتمع من خلال عقلها وإنسانيتها[3]. وعلى هذا الأساس كان الحجاب مشروعًا لتكريس جانب الحشمة في

(1) المصدر نفسه، ص44.

(2) المصدر نفسه، ص5ـ32.

(3) المصدر نفسه، ص8.

السلوك الاجتماعي مفروض على المرأة والرّجل، بينما الخلاف هنا أنه غالب في المرأة لخصوصيتها من جهتين: كونها تتوفّر على دواعي العفّة أكثر من الرّجل. أي ما يؤكّد على تناسب ذلك مع طبيعتها العفيفة، ومن جهة أخرى نظرًا لقوّة الإثارة والجذب التي تميّز جسدها[1].

المرأة كمدخل للغزو الثقافي

إذا كان القائد أدرك منذ سن الطفولة قيمة المرأة وروعتها، فإنه، كمجاهد شاهد على العصر، أدرك التطور الذي عرفته الأوضاع الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية للمرأة. إنه كقائد متحدّر من بيت راسخ في النبل والتقوى والعلم وكمناضل أدرك دور المرأة في الثورة والنهضة، لا يرضى للمرأة أن ينتهي بها المطاف إلى وضعية الاستغلال الجديد؛ بل أدرك أن المرأة هي أفضل وسيلة للغزو الثقافي، وبالتّالي لتأمين الهيمنة الثقافية والسياسية والاقتصادية على الأمّة، من خلال استغلال وضعيتها في المجتمع.

المرأة بين المعرفة والعرفان

تتكرر في الخطاب الإيراني فكرة غاية في الأهمية حول حقيقة المرأة. ويبدو أن العرفان الإسلامي الذي برع فيه الإيرانيون كان قد أمدّ الفكر الإسلامي في إيران بالكثير من آفاق الرؤية، بينما غلب على غيرهم من الآراء الجانب الفقهي بلغته الصناعية. وقد بدا أن أكثر الآراء التي تناولت قضية المرأة من هذا الجانب جاءت تبريرية محضة. تبرر أحكامًا فقهية مسبقة وفي الغالب غير خاضعة للشروط الاجتهادية المطلوبة، بأفكار لا وجود فيها للإقناع والجودة. ففي العرفان الإسلامي يجد هؤلاء القادة، ومعظمهم فقهاء أيضًا، فسحة لتعديل الكفة وعدم الطغيان في الميزان. ولعّله من أجمل ما صادفت في هذا المقروء العرفاني عن المرأة ومنزلتها، بحثًا للشيخ جوادي

---

(1) المصدر نفسه، ص7.

آملي، بعنوان: جمال المرأة وجلالها. وليس الشيخ جوادي آملي ببعيد عن الثورة وفكرها وقادتها. لكن ما هو مثير هنا أننا لسنا إزاء نزعة تشطيرية لحقيقة المرأة من حيث إنها تتقاسم معنيي الوجود الإنساني مع الرجل. فبحسب هذا المنظور يوجد في المرأة المعنيان نفسيهما على سبيل التكامل والاتحاد. لا ننسى المنظور الحديث للمرأة بوصفها من الألغاز التي أثارت العديد من المقاربات الاجتماعية والنفسية. وتضعنا المحاولة الفرويدية أمام حقيقة الأنوثة المكتسبة كشأن الذكورة، من حيث سعى لإعطائها معنى تربويًّا وثقافيًا واجتماعيًّا.

وقد أدّى التسامح في مثل هذه الآراء واستعمال المجاز في أمور تتطلب التعبير عن الأشياء بأسمائها، إلى متاهة زادت الأمر غموضًا. وإذا كانت هذه الرؤية قد أدخلت معاني جديدة للأنوثة في التفكير الحديث، فإن مقارنة ما تمّ بلوغ حقائقه بعلم النفس والاجتماع بما هو مقرر في متون الفقه يعد بلوى من بلاوي المقارنات السطحية التي لم تحترم المناهج الإجرائية للمقارنات الحقيقية. ويقدم العرفان، حسب الرؤية الأخيرة، مثالًا عن تدفق المعنى الأصيل للأنوثة الذي إذا ما اقترن بالحقائق الفقهية، أمكنه ليس احتواؤها في حقائقه؛ بل إرشادها إلى اجتهاد أمثل للوقوف على لغز الأنوثة، ذلك الذي استعصى على مدرسة التحليل النفسي حيث عبّر مؤسسها في أوج تفجّرها عن أن علم النفس لا زال لم يفهم لغز الأنوثة. تكمن قيمة المقاربة العرفانية في أنها تدرس الإنسان في ممكنات كمالاته وليس في محتوم انحطاطه. فهي تصله بحقائق كبرى وتدرسه في نطاق ما يمتد فوق رأسه من معاني التعالي؛ بل تقرأ تدانيه في تعاليه. إنه كائن يقدم نفسه كإمكان مفتوح لا كمعطى تعتمل فيه عوامل التعرية الجغرافية والاجتماعية والنفسية فحسب. ففي النظرة العرفانية لا تتمكن تلك العوامل من نفس الإنسان وشخصيته إلا بعد أن ينهدّ في تدانيه وينسى حظًّا مما ذكّر به من تعاليه.

وعليه، فالأنوثة هنا لا تختصر وظيفة ما لا يدخل في ممكنات الرجل. إذا

جنبنا النظرة الفرويدية غاياتها المادية التي لم تستطع أن تنفتح على المدى الروحي الكبير للإنسان، لاعتبرنا جدل الذكورة والأنوثة في الجنس الواحد، كان بإمكانه أن يكون البداية الموفقة لتحليل نفسي رائع عن المرأة. لكن تراجيديا الفوضى الخلّاقة في فكر القرن التاسع عشر أوجدت الكثير من الالتباس، حتى إننا افتقدنا البوصلة لاستكمال طريق المعرفة قبل أن يداهم الغرب حديث مبكر عن انسدادات قاتلة في مجال علم النفس والاجتماع كسائر ميادين المعرفة الأخرى، كما بدأنا نسمع عن نهاية تلك الأصنام وسقوطها حيث لم يكن أمبري سوى مثال عن تلك الصرخة التي أعادت الفرويدية إلى موقع المساءلة. هكذا لعب مفهوم اللاشعور دورًا أساسيًّا في تبرير التباسات علم النفس الفرويدي كلّها، حتى إننا سلّمنا باللاشعور كمعطى بينما أمكننا الوقوف على حقائق كثيرة للشعور وغفلات البشر. فالعرفاني لا يرى في المرأة جمالًا محضًا؛ بل يجد فيها جلالًا مضمرًا في كنف جمالها. وكلاهما، الجلال والجمال، يندمجان في فعل الأنثى ومعناها بحيث نقف على معاني أخرى للقوة تحط عن المرأة الأحكام المسبقة كلّها عن مكانتها ووظيفتها.

إذا كان ولا بد من الحديث عن مفردةٍ من لغز الأنوثة، بحسب ما تمكّننا منه الرؤية العرفانية للمرأة، فهو أن جلالها يتصرف في مظاهر الجمال كما يتصرف جمال الرجل في مظاهر الجلال. وهما وظيفتان وليسا وصفين. وبتعبير الشيخ جوادي آملي: «إن جلال المرأة كامن في جمالها، وجمال الرجل يتجلى في جلاله، وهذا التوزيع للعمل ليس ذمًّا للمرأة ولا مدحًا للرجل؛ بل هو إرشاد وأمر عملي لكل منهما»[1]. وفي هذا التوازن الخلّاق يكمن المعنى الجميل للمرأة، المعنى الذي قد لا تظهره الأحكام الفقهية لسبب بسيط، هو أنّه ليس وظيفة الفقه أن يقدم تصورًا فلسفيًّا عن المرأة بقدر ما هو معني بالأحكام. والسيد علي الخامنئي الفقيه يذكّرنا بهذه الحقيقة

(1) جوادي آملي، **جلال المرأة وجلالها**، ص8.

العرفانية عن المرأة ويتبنّاها بصورة لا يسمح الخطاب بتفصيلها فنّيًا كما أفرد لها الشيخ جوادي آملي بحثًا خاصًا ومفصّلًا. يؤكّد السيد الخامنئي كذلك أنّ الجانب الجلالي في الرّجل هو أقوى مما في «المرأة كالقوة، والصلابة، والقهر، والسيطرة، والعنفوان، والشجاعة، والقسوة، والخشونة والشدة، وهذا ينعكس على نفسيته وكيانه. والجانب الجمالي في المرأة أقوى منه في الرجل كالنعومة، واللطافة، والرقة، والليونة، والحنان والعاطفة، وهذا ينعكس أيضًا على نفسيتها وكيانها. لذلك فالعلاقة بين الرجل والمرأة يجب أن ينظر إليها من زاوية الاختلاف التكويني»[1].

المرأة في المنظور العرفاني للسيد الخامنئي

يرى السيد علي الخامنئي أن حاجة الرجل إلى المرأة وحاجتها إلى الرجل متكاملة على السواء لا يستغني أحدهما عن الآخر مهما بلغت قوّة الرجل. فمهما بلغت قسوة الرجل احتاج إلى حنان المرأة وعطفها بقدر ما تحتاج المرأة إلى قوة الرجل ووقاره. هذه الحاجة تتم في نظر السيد الخامنئي ضمن علاقة «ينصهر فيها الجلال مع الجمال والجمال مع الجلال»[2]. وعلى أساس هذا التّصور تبدو المرأة قوية إلى حدّ لا تقف أمامها جيوشٌ جرّارة. ويستلهم السيد علي الخامنئي تصوره هذا من كلامٍ لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب، حينما توعده معاوية بأنه سيواجهه برِجال قلوبهم شديدة، ردّ عليه علي بن أبي طالب بأنه سيقاتله برجال قلوبهم كقلوب النساء. ويفهم السيد الخامنئي من هذا أن المرأة أشد وفاءً وإخلاصًا إذا أحبت، والقلب هو الذي يأمر عندها البدن في التضحية[3]. وبناء على هذا المنظور العرفاني للجنوسة يؤكّد السيد الخامنئي على سرّ هذه الجاذبية في المرأة. فالجمال هنا أكثر جاذبية من الجلال. فالرّغبة في العادة تتّجه إلى من يكون أكثر

---

(1) علي الخامنئي، مكانة المرأة في الإسلام، ص3.

(2) المصدر نفسه، ص3.

(3) المصدر نفسه.

جذبًا[1]. ويستند السيد علي الخامنئي على ما جاء في الرّوايات: «المرأة ريحانة وليست قهرمانة». إذ يشرح معنى القهرمانة التي لا تعني القهر؛ بل هي كلمة فارسية معرّبة تعني مباشرة الأمور. ومن ثَمّ، لا يجوز النّظر إلى المرأة كخادمة تباشر أمور البيت؛ بل وجب اعتبارها وردة يتعيّن العناية بها. هذا لا يعني أنها لا تباشر الأمور في ميادين العمل والنشاط السياسي والاجتماعي؛ بل هذا موقعها داخل الأسرة أن تعتبر ريحانة، «وبهذا المنظار يجب النظر إلى هذا الموجود ذو اللطافة الروحية والجسدية، هذا هو رأي الإسلام»[2].

يجب أن يتجنّد الفكر والفقه والدستور وكل شيء هنا لكي يمنح المرأة هذه المكانة وتلك الطّمأنينة. يجب أن لا نغفل أنّ الكلمة هنا تصدر عن الولي الفقيه، أي كلمة تأخذ منحاها العملي ويصبح لها ثقل ومعنى مضاعف. لقد كان الهدف الذي ظل يصدح من أجله السيد علي الخامنئي في كل مناسبة للحديث عن المرأة وقضاياها، هو أن نوفّر الضّمانات القانونية والفقهية كلّها لكي تمضي المرأة إلى بيت الأسرة وهي في كامل الاطمئنان من الظلم، كما يضمن لها أن تكون بالفعل وردة في بيت الزوجية حتى وإن كانت ظروف العمل في مجالات أخرى تتطلّب منها جهد الرّجال. يبدو أنّ السيد علي الخامنئي لا يتحدث في مستوى أن تعمل المرأة أو لا تعمل، فقد اعتبر أنّ هذا حقّها؛ بل اعتبر خدماتها في البيت عملًا يستحقّ الأجر، ولكنه يتحدث في أفق آخر، أن لا يحجب عنّا شغل المرأة المضني خارج البيت ومساواتها للرّجل في سائر النشاطات السياسية والاجتماعية، واجب التعاطي معها في بيت الأسرة كريحانة وليس كقهرمانة.

محورية نظام الأسرة

في مجمل الآراء الفكرية والفقهية للسيد علي الخامنئي، نقف على

---

(1) المصدر نفسه، ص8.

(2) علي الخامنئي، دور المرأة في الأسرة، ص27.

اهتمام فائق بموضوع الأسرة ومحوريتها في نظام الحكومة الإسلامية. وبما أنّ للمرأة دورًا فعّالاً في نظام الأسرة، كانت العناية بقضاياها وفقهها ذات أهمية بالغة. إذ «عندما تقوم الأسرة، فإن الزوجة والأم هي العضو الأساس فيها. إن للمرأة في هذه المجموعة مكانًا أساسيًّا وساميًا. لذلك عندما يتزلزل أصل الأسرة هذا، أي المرأة، فلن يبقى أي شي ء في مكانه فيها»[1]. تتجلّى محورية النظام الأسري في فكر السيد الخامنئي في جعله معيارًا ومقصدًا أساسيًّا لكثير من الأحكام. إنّ السيد القائد لا يرى أي مانع فقهي عن عمل المرأة بمعنى أن تكون لها وظيفة خارج عملها في نظام الأسرة. غير أنّ أيّ عمل من شأنه أن يضرّ بنظام الأسرة فهو غير جائز. وفي ذلك يستوي الرّجل والمرأة. إنّ مصلحة النّظام الأسري راجحة على سائر المصالح الشخصية. وإذا اتّضح أن فلسفة الحكومة الإسلامية تقوم على ترجيح المصلحة العليا للمجتمع ومصلحة الإسلام والمسلمين، فإنّ نظام الأسرة هو مقدّمة الواجب في حفظ النّظام العام وصيانة المجتمع.

وفي هذا السياق لم يترك السيد الخامنئي فرصة إلّا واهتبلها في التحريض والإرشاد لتمتين الرّوابط الأسرية. وقد اعتبر السيد علي الخامنئي أنّ انهيار نظام الأسرة في الغرب هو من كبرى اللعنات الإلهية، ومن الآفات التي لا يخفف منها كونه متقدّمًا ومتعلّمًا. ويعود سبب هذا الانهيار إلى الحرية الجنسية المطلقة. ففي نظر السيد القائد إن الشباب في بلاد الغرب يبلغ موعد الزّواج وهو منهك القوى وخائر. بينما كان أولى أن تترسّخ تلك العلاقات الجنسية داخل مؤسسة الأسرة لتزيدها قوّة ورسوخًا. إنّ العلاقة الزّوجية في الغرب حسب السيد الخامنئي فقدت معناها وبدت فارغة وخالية من الدفء والعشق والصّلابة. وبالنّتيجة، إن الإنسان الغربي، وبسبب انهيار نظام الأسرة، لم يظفر بسعادته. لقد لمس السيد الخامنئي ذلك بنفسه يوم

(1) المصدر نفسه، ص4.

ألقى كلمة لمدّة ساعة تضمّنت حديثًا محدودًا عن الأسرة في هيئة الأمم المتّحدة. وقد تناقلت محطّات التلفزة الأمريكية ذلك الخطاب بشكل استثنائي وأعادت بثه على الرّغم من أنهم اعتادوا أن يراقبوا ويحرفوا كلام المسؤولين الإيرانيين. أحد أسباب ذلك هو شعور الغربيين بالنقص في موضوع الأسرة[1].

---

(1) علي الخامنئي، **انطلاقة المودّة**، ص48.

في الأمن الثقافي وقضية الفنّ

«لدي إيمان راسخ وجازم في أعماق القلب بأن مستقبل الفن والأدب في هذا البلد سيكون أكثر عطاءً وأفضل نوعية، مثلما شاهدنا في المجالات الأخرى، حيث إنجازات قوانا العسكرية وشعبنا في ميادين الحرب وفنون القتال والمقاومة».

السيد علي الخامنئي

عادة ما تختبر ـ ولا زالت ـ عقلانية الإسلاميين من خلال موقفهم من الفنون الجميلة. وقد بلغ الموقف المتطرف لبعض أشكال السلفيات الإسلامية من الفن درجة فاق كونه موقفًا أخلاقيًا من بعض أشكال التعبيرات الفنية وثوراتها؛ بل غدا موقفًا من أصل الفن وإلحاقه بسائر الملهيات واللهويات، ما يجعله موضوعًا فقهيًا محضًا. غلبت الفقهانية المجرّدة من كل ثقافة وفهم وتمكّن من التشخيص ـالفقهانية المجردة أو النّاقصة التي جاءت ولاية الفقيه بمعناها المطلق لكي تحاربها وتكشف عن عدم أهليتها للتّسلط الفقهي والفكري على الحياة الجماعيةـ على مجمل النظرة الإسلامية المعاصرة للفن. رؤية تتأثّر بالبيئة والتكوين والتربية والثقافة التي نشأ فيها الشخص. الموقف من الفنون الجميلة يعتبر في الممارسة السلفية التسطيحية أكثر المواقف الاختزالية التي تقلّ فيها ملكة الاجتهاد بشقيه الفقهي والجمالي، مع أن الفن وما يمثله من سلطان على الأذواق والنفوس والسلوك؛ يقتضي أرقى حالات الجهد الفقهي والنظري. ومثل هذا الموقف

الذي لا يمنح للجهد فرصة التوسع والتفريع والتشقيق على ما يبدو من أنه يرضي بصورة سهلة احتقانًا عميقًا تجاه عوارض عادة ما تفسد جوهر القضايا؛ لهذا السبب وجب الاجتهاد.

الجانب الموضوعي في ارتباك الموقف الإسلامي وغموضه من الفنون الجميلة يكمن في القوة التي تتمتع بها هذه الفنون التعبيرية في عالمنا الحديث والمعاصر، حيث لم تعد تشكل أنشطة على هامش النشاطات البشرية الأخرى؛ بل غدت نشاطًا في صلب الحياة العامة والشخصية للمجتمعات الإنسانية الحديثة والمعاصرة. تكمن الشبهة هاهنا في أننا نتعاطى مع الظواهر الجمالية والفنون التعبيرية الحديثة بمذاقات الأزمنة ما قبل الحديثة حيث لم يكن الفن فقط أمرًا جانبيًّا وهامشيًّا؛ بل كان وظيفيًّا محصورًا في شكل من أشكال الترفيه الخاص بالمترفين في أزمنة الاستعباد. كان الفنانون في الغالب من العبيد والإماء، ولم يكن الفن، وهو صناعة المتعة عند المترفين، إلا جزءًا من نشاط يقوم به العبيد تجاه أسيادهم. وتلك هي حكاية بعض ضروب الفنّ في الثّقافة العربية القديمة. على أنّ لكل أمّة شأنًا خاصًّا مع جنس من أجناس الفنون الجميلة. فإذا كان الشاعر مطرودًا من المدنية المثالية عند أفلاطون[1]، فإنّ الشعر ظل أبا الفنون عند العرب ورئيسها، حتّى إنه تعدّى تأثيره إلى علومها ومعارفها، منذ قيل: إنّ الشعر ديوان العرب! وما عدا الشعر، فإنّ سائر الفنون الأخرى التي حملت ثقافة العصر الجاهلي، ونظرًا إلى انحطاط مضمونها، كانت محصورة في بعض نشاطات العبيد للتّرفيه عن سادتهم. إنّنا نعتقد أنّ مسألة الفنّ لن تفهم إلّا إذا التزمنا بشرطين: الشرط الأول يجب أن ندرس طبيعة الفنّ في المجتمع العربي من حيث شكّل مورد النّزول الأول للشريعة.

والشرط الثاني وهو متفرع عن الأول إلى حدّ ما، أن نميّز بين الثقافة الإسلامية العربية بهذا الخصوص وبين الثقافة الإسلامية الفارسية. لا أتحدّث هنا عن عصر دون عصر؛ بل أتحدّث عن سائر العصور. وهنا

---

(1) أندريه كونت سبونفيل، الفلسفة، ص108.

سندرك لا محالة أن نظرتين إلى الفنّ تستقيان مادتهما الأولى من الثقافة والبيئة والمناخ الحضاري العام. لقد استطاعت فارس أن تؤثّر في العرب في مجال الإدارة السياسية والفنون إلى أبعد الحدود. وهناك تطورت مواقف وأذواق وأفهام أثّرت تأثيرًا مباشرًا أو غير مباشر على الصّناعة الفقهية. إذا كان طه حسين قد تعجّب من الأمة العربية بوصفها الأمة الفريدة في تمسّكها بمذهب المحافظة في الأدب[1]، فإنّنا نعتقد أنّ الأمر أبعد من ذلك كثيرًا، أي أنّها الأمة الفريدة التي تمسّكت بنظرتها وموقفها التقليدي نفسه من الفنون الجميلة. أودع العرب ثقافتهم السّامية كلّها في الشعر وما كان يحدث داخل هذا الفن من صور انحطاط المضمون كان استثناءً يعرف به شعراء معروفين، ولعوا بغير المألوف من الشّعر، كما هو الأمر بالنسبة إلى الخمريات. ومع أن العرب في جاهليتهم كانوا يلهون ويشربون إلّا أنهم كانوا يحتشمون ويجنّبون شعرهم ذلك إلّا لمامًا[2].

إن الدّراسة العميقة لتاريخ الأدب العربي وبنيته الثّقافية، كما عمل على ذلك عميد الأدب العربي، تضعنا على هذا اللّون من المفارقة. أي أن العرب جنّبوا الشعر كل مجونهم إلّا ما كان لمامًا. فحتى في الخمريات لم يفردوا لها لونًا شعريًّا؛ بل كان ذلك من دأب بعضهم على غير المألوف من أمثال الأعشى. والوصف حتى في الخمريات لم يكن متوجّهًا هناك إلى ذات الخمر؛ بل بالحماسة والكرم وسائر القيم التي يأنس بها الخلق العام. وكذلك في سائر أنواع المجون. وقد ميّز العرب بين الإماء اللّائي تنافسن على المجون للاستئثار بشهوات الرّجال وبين اللّائي توجهن منهن إلى التعلّم وقرض الشعر على نهج الحماسة والفخر والمروءة. لهذا يبدو أنّ العرب حينما عنوا بالشّعر سعوا إلى تجنيبه صور الانحطاط والمجون كلها إلّا ما كان نادرًا ومن مختصّات شعراء المجون المعروفين. وقد تكفّل القرآن

(1) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص24.

(2) طه حسين، حديث الأربعاء، ج2، ص76.

بوضع حدّ لذلك اللّون الشعري وكرّس المضمون الأخلاقي للشعر بما في ذلك ما كان من أمر الشعر الجاهلي نفسه، ما عزّز النظرة الغالبة إلى الشعر بوصفه أبا الفنون العربية. أمّا الموسيقى، فقد كان منها ما هو متلبّس بحياة المجون واللّهو، وهذا قديم وغير ممدوح في الغالب على شعرهم، وثمّة شكل من الموسيقى التي دخلت على أصولها الفلسفية وبرع فيها حكماء مثل الفارابي، وهذا شأن لم يكن من شأن الثّقافة العربية. وحينما كانت تتوجّه الفتاوى الفقهية في الغالب، كانت تتوجّه إلى اللّون السّائد والمتلبّس باللّهو والمجون، وليس إلى ذلك اللّون المتعلّق بالموسيقى كفنّ راقٍ وعلم. إن الحديث عن تاريخ الفن العربي والإسلامي مهمّ لتيسير مهمّة الفقيه نفسه.

إن موقف العرب من بعض أشكال الفنون ناتج عن وضعها التاريخي من حيث إنها صناعة للعبيد لا للأحرار، ولأنها لازمت حياة المجون لا العفّة. كان الفنّ بما فيه الفنّ المتلبّس بحياة المجون في المجتمع العربي الجاهلي وحتى في العصور اللّاحقة، بدءًا من العصرين الأموي والعبّاسي، صناعة للإماء لا للحرائر. وهذا ما جعل بعضًا يعتبر تفوّق الإماء عقليًا على الحرائر بسبب ممارستهن لكثير من الفنون، وإن اعتبر أنهنّ كنّ على حياة من الانحطاط بالمقارنة مع الأوائل؛ بل وكما ذهب طه حسين، فلم يكن هؤلاء النساء-من حيث تفوّقهنّ على الحرائر وتهالكهنّ على اللّهو والمجون- يمثّلن نموذجًا للمرأة الحرّة العربية؛ بل كنّ يمثلن الرّجل الحرّ من حيث كنّ له لذّةً ولهوًا[1]. لكنّنا اليوم نواجه ثورة الفنّ الحديث بموجاته وأبعاده وسموّه وانحطاطه كلّها. وكذا بات واضحًا أنّ الفن لم يعد ميدانًا مخصوصًا ومعزولًا عن سائر الميادين؛ بل بات واضحًا أنّ الفنّ اندمج في سائرها؛ بل غلب عليها حتى صارت مغلوبة له. في العمارة، وفي التجارب، وفي المأكل والمشرب، وفي كلّ شيء يوجد الفنّ. الفنّ اليوم أداة للتحكّم ليس فقط باللّذة؛ بل أيضًا بالقناعات. إنه بتعبير آخر، لم يعد شأنًا يستغنى عنه بقدر ما يبدو المطلوب كيف نتحرّر من أشكاله الهجينة.

---

(1) المصدر نفسه، ص104.

واليوم ليس مثل الأمس، فإنّ العصر يتّجه نحو البدائل كلّها. صحيح أنّ الفنّ غزا كل مجال، لكن ثمّة دائمًا إمكانيات لخلق بدائل فنّية. وهذا في تصوّرنا من إيجابيات الفنّ المعاصر. وحيث لم يعد الفنّ محصورًا في ميدان خاص دون سائر الميادين، فقد أصبح علمًا وثقافة لا تقتصر على طبقة دون أخرى ولا على عبيد دون أحرار؛ لقد بات الفنّ جزءًا من العملية التربوية في العصر الحديث. في العصر الحديث حصلت ثورة فنية هادرة جعلت الفن عنصرًا ثوريًّا فاعلًا في الحياة العامة والخاصة. وهو لما جعل له في السموّ بالكمالات الإنسانية كما هو مجعول للانحطاط بها؛ هذا إن لم نر ما تراءى لكثير من النقّاذ الأخلاقيين، بأنّ ما ليس له دور في الارتقاء بالقيم الإنسانية فهو ليس فنًّا. لنقل إنه الوجه الآخر للفن؛ إنّ الفن في تقديرنا لما جعل له.

القائد ذو الدّمعة الفنّية

كان السيد الخامنئي من القادة المسؤولين الذين اضطلعوا بنشاط كبير إبّان الحرب. ويتذكّر الكثيرون كيف أنّه، وهو يلقي خطابًا في هيئة الأمم المتّحدة مستعرضًا ظلامة الشعب الإيراني، قد غلبته الدّمعة. كثيرون رأوا يومها في ذلك ما من شأنه أن يوحي بضعف القيادة. لكن مثل هذا زاد الإمام الخميني تمسّكًا به. فالبكائية الشيعية لها كنه خاص. فهي لا تمثّل حالة ضعف؛ بل هي منتهى القوّة التي يمنحها منتهى الإحساس بالظلم. وشخصيًّا أتذكّر ذلك الموقف تمامًا وكأنه لا يزال ماثلًا أمام عينَي. لكنّني لم أفهم منه إلّا أن السيد الخامنئي يومها كان يمتلك أحاسيس إنسانية عميقة لم يمنعه منبر الأمم المتحدة من أن يظهرها. لقد كانت أوّل دمعة شيعية حسنية رقيقة تذرف في هيئة أممية يتعلّم سادتها عدم البكاء. والواقع أنّ شخصية السيد الخامنئي شعرية بامتياز. لقد كانت تلك اللحظة التي أجهش فيها بالبكاء لحظة شاعرية بامتياز. ولو أنهم اطلعوا على هذا الجانب من شخصيته لفهموا ذلك كلّه. فلقد لاحظنا في كثير من المناسبات الفنّية التّي حضرها السيد علي الخامنئي، كان يعبّر فيها عن إحساس فنّي عارم بالدّموع. يقول مرّة: «حدث مرارًا أنني تأثرت بشدة، وتغيّر حالي، خلال قراءة أو مشاهدة

أو سماع الآثار الجميلة والنشاطات الفنية لهؤلاء الأعزاء من هذا الجيل، وأغلبها ترتبط بهذا المركز نفسه (مركز الفكر والفن)، وكثيرًا ما تأثّرت في أفلامه وتمثيلياته وأشعاره إلى درجة البكاء تأثرًا وشوقًا»[1].

وفي مناسبة أخرى خلال كلمة موجّهة لبعض الفنانين التشكيليين، يقول: «وفي المنزل لدي لوحة فنية للسيد فرشجيان، أهداها لي قبل أعوام عدّة، كلّما رأيتها سالت دموعي، فعلى الرغم من أن صدري مليء بمآسي صبيحة وعصر عاشوراء ونعرف جيدًا ماذا كُتب وماذا نُظم بشأن هذا اليوم، ومع أنه يقال إن أهل هذه الأمور لا يبكون عادة، ولكن السيد فرشجيان ومن خلال عمله الفّني يبكينا جميعًا»[2]. لا تنافق دمعة السيد الخامنئي مجالًا ولا تضع حدودًا، لأنّ أحاسيسه أحاسيس فنّان صادق المشاعر. فكانت السياسة نفسها امتدادًا للشعر. فالقيم التي نخجل أن نبكي من أجلها لا تستحقّ العناء؛ بل إنّ الدّمعة هي الشّهادة الصغرى التي يقدّمها الشّاهد على نبل قيمه وعظمتها. يعتبر السيد الخامنئي الذي حضر الشعر والحرب وآنس بهما حتّى وصفه الإمام الخميني يومها برجل الحرب والمحراب، أنّ الحرب ليست فقط ملهمة للشعراء والفنّانين وأهل الرواية والسينما وفنّ التشكيل، فعندما تكون المعركة مفروضة ويكون فيها المنتصر هو المظلوم فتلك تجعل الحرب في حدّ ذاتها قصيدة شعرية تُكتب بدماء الشهداء على أديم التّاريخ. يقول السيد الخامنئي في كلمة له أيّام الحرب: «إن الحرب هي بحد ذاتها شعرٌ كُتِب على صحائف الدهر، وهي أبلغ من كل بيان، وسيقرأ أحرار العالم أبيات العشق والإيمان والتضحية على خنادق شبابنا الشجعان. كيف يمكن أن يكون الإنسان شاعرًا وفنانًا وأديبًا وهو لا يرى ولا يشعر ولا ينشد متحدثًا عن هذا الصراع الدموي بين الحق والباطل وبين النور والظلمة، والذي يتجلى اليوم

(1) علي الخامنئي، الفنّ والأدب في التّصور الإسلامي، ص54.

(2) علي الخامنئي، «الفنّ أداة فاخرة»، ص4.

أوضح من كل مكان في جبهات معركتنا الشجاعة ضد العدو المعتدي»[1].

الفقيه الفنّان

وحتى لا يشطّ بنا الحديث في الفنّ وقضاياه بعيدًا، نعود لكي نقف على آراء السيد علي الخامنئي من جملة القضايا الملحّة في مجال الفنون وكيف تعاطى معها من موقعه كمصلح ومجتهد وقائد ثورة. إذا كان العصر يعيش ثورة الفنّ فلا طريقَ للممانعة ضدّ أكثر أشكال الفنّ مجونًا إلّا برفع شعار فنّ الثّورة؛ ولكنه فنّ مرن ومنفتح ولا يحمل بصمة النظرة الكلّيانية والمتخشّبة والمفسدة لرقّة الفنّ التعبيرية وتجربة الفنّان الشعورية. فالسيد علي الخامنئي جرّب الإبداع الشّعري وولع بحافظ الشيرازي الذي تشرّب شعره وهو لا يزال طفلًا من خلال والدته الكريمة التي تعرّف منها عليه. لقد اهتم بالأدب الفارسي والعربي والعالمي. وحظّه من الأدب العربي كبير. يكفي أنّه تعرّف على أعمال سيد قطب وترجم بعضها إلى الفارسية. والمطّلع على أعمال سيد قطب يدرك أي أثر يتركه الاشتغال بنصوصه على الملكة الأدبية للقارئ. وقبل ذلك فقد كان فقيهًا معنيًّا بدراسة فنون العربية نحوًا وبلاغةً وأدبًا ضمن المتون المقرّرة. عشقُ السيد الخامنئي للأدب العربي وللثّقافة العربية كبير.

لقد تحوّلت إيران في عهده إلى مشهد للتباري على فنون التجويد على طريقة القرّاء العرب. لقد استحسن وتأثّر بالطريقة العربية في التّجويد، لذا وجّه إلى اعتمادها؛ وذلك لأن أذنه الموسيقية أدركت ما تنطوي عليه هذه القراءة من حسّ جمالي راقٍ. ويذكر على سبيل المثال بأنّ: «إيقاعات القرآن تشكل فنًّا إسلاميًّا ونمطًا كاملًا من الموسيقى، ويوجد في بعض البلدان العربية أفضل القراء ذوقًا وفنًّا في هذا المجال، والقرآن يجب أن يقرأ بهذه الكيفية لكي يوصل مضمونه بصورة صحيحة»[2]. وكان بالإمكان أن يوجّه

---

(1) علي الخامنئي، الفن والأدب في التّصور الإسلامي، ص58.

(2) المصدر نفسه، ص10.

القارئ الإيراني إلى إبداع طريقة إيرانية مستقلّة ما دام ثمة إمكانية لذلك. غير أنّ أذن السيد الخامنئي لا تخطئ المقام، وقد كانت شهادته تلك مبنيّة على معايير فنّية محضة؛ نظرًا إلى معرفته بالعربية وآدابها. ومثل هذا الاعتراف سنصادفه دائمًا عند السيد علي الخامنئي الذي ينظر إلى الفنّ كأحاسيس إنسانية سامية كما ينظر إلى مهامه ووظيفته الإنسانية والدّينية والشعبية. فهو يؤمن برسالة الفنّ الثوري بما هو فنّ يستوعب أحاسيس المستضعفين على امتدادهم الإنساني ولا يؤمن بشوفينية الفنّ. وينقل ذلك الدكتور محمد علي آذرشب وهو مستشار ثقافي سابق ومترجم وأستاذ الأدب العربي في جامعة طهران في تصريح سابق له، مدى عشق السيد الخامنئي للغة العربية وآدابها. وينقل أن سماحته، وعلى الرغّم من انشغالاته في مهام القيادة، يحتفظ بمجلس أسبوعي «في الأدب والشعر العربي يتعرض خلالها لقليل من الشعر القديم ولكثير من الشعر الحديث، وخلالها سمع مرارًا يقول طالما تمنيت أنني ولدت في بلد عربي يمكنني من الكلام باللغة العربية»[1].

ويضيف آذرشب في السياق نفسه أنّ السيد علي الخامنئي قرأ موسوعات كبيرة في الأدب العربي. يكفي مثالًا بارزًا على ذلك أنّه قرأ كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني ووضع عليه تعليقات وحواشي ووضع له فهرستًا خاصًّا به قبل أن تبادر إلى وضع فهرس له دور الكتب. كما طالع أدب جبران خليل جبران وترجم له، وعلّق على شعر الجواهري. وفي عام 1963م عاش داخل السجن رفقة أدباء عرب من إقليم خوزستان، كان منهم المرحوم السيد باقر النزاري، لا يزال يستذكر منه السيد الخامنئي بيتًا كان يردّده في السجن:

أتت وحياض الموت بيني وبينها   وجادت بوصل حين لا ينفع الوصل

كما حفظ عنه:

صبرت على شيء أمر من الصبر   سأصبر حتى يعلم الصبر أنني

ينقل الدكتور آذرشب بيتًا سمعه منه يقول:

---

(1) دار الولاية للثقافة والإعلام (إعداد)، مرجعية الإمام الخامنئي، ص26.

حتى إذا ملئت بطيب الراح ثقلت زجاجات أتينك فرّغا
إن الجسوم تخف بالأرواح خّفت وكادت أن تطير بما حوت[1]؟؟

ولع السيد الخامنئي بالشّعر الفارسي وكانت له معه حكاية أخرى. فقد نظم الكثير منه تحت اسمه المستعار: أمين. وأمين بالنسبة إلى السيد علي الخامنئي لا تعني مجرد اسم مستعار؛ بل تعني، كمّا يعبر عن ذلك بنفسه: «عالمًا آخرَ؛ عالم الشعر والعواطف والأحاسيس»[2].

كان السيد الخامنئي يقرض الشعر ويمارس نشاطه الأدبي لمدّة سنوات من شبابه في إطار جمعية الأدباء في مدينة مشهد. وكما يحكي عن نفسه فقد كان له باع كبير في الشعر وحُسْن تمييزٍ بين غثّه وسمينه. ولعلّه من المفارقة أنّ اعتزاله الشعر كان بسبب الشعر نفسه. فقد اهتم بالنقد الشعري وبات الجميع بمن فيهم كبار الشعراء الذين حضروا تلك النشاطات يومها في جمعية الأدباء بمشهد يعجبون بنقده ويقبلونه، لكنه وعلى الرّغم من أنه رأى شعره يفوق الكثير مما يعرض في جمعية الأدباء، كان غير راض على شعره. هذا يؤكّد أنّ السيد الخامنئي كان يمارس نقدًا لشعره قبل إلقائه على النّاس. لقد عزف عن قرض الشعر، وليس لذلك سبب غير كونه غلّبه حسّه النقدي. يقول سماحته عن علاقته بشعره: «خلاصة القول، فإن ذلك الشعر لم يكن ليرضيني كناقد»[3].

ومع ذلك استمر في إجابة الدّعوات كلّها في إلقاء الشعر في المناسبات من دون تحفّظ، لا سيما في بعض المدن المولعة بالشّعر، لكنها لم تكن تعرف حركة نقدية مثل التي عرفتها مدينة مشهد. ثم يضيف السيد الخامنئي بأن ثمة شاغلًا آخر شغله عن الشّعر هو نشاطاته السياسية التي ازدادت في منتصف السّتينات من القرن الميلادي المنصرم. النقد والسياسة حالا

(1) المصدر نفسه، ص56.

(2) علي الخامنئي، السيرة والمسيرة، ص12.

(3) المصدر نفسه، ص13.

بين السيد والشعر. لكن هذا لا يمنع من أن يكون له حسّ شعري، نستطيع ملامسته في الميادين كلّها التي نأت به عن قرضه، كما هو حال السياسة والفقه والفكر. سنقف على هذه الرّوح النقدية في مجمل آرائه في الفنّ سواء أتعلق الأمر بالشعر أم بالرواية أم بالمسرح أم بالسينما. وحينما نقول النّقد، نعني البحث في الكمالات الفنّية ورفض ما يبدو جنوحًا في الأدب وإخلالًا بالذّوق السليم. وبعيدًا عن أجواء القصيدة، كان للسيد الخامنئي اهتمام كبير بالقصّة والرواية. وهو يحتفظ لها برؤية نقدية كما كان ذلك شأنه في الشعر. قرأ الرّواية الفارسية والعربية والرواية العالمية، الروسية والفرنسية والإنجليزية وغيرها. ويحضر الحسّ المقارن بينها؛ ما يؤكد نزعته النقدية في مجال الرواية أيضًا. فالفن في نظره واحد، مهما اختلفت أنواعه. ولكنها تختلف في قوّة انتشارها. لكن قوّة الانتشار هذه لبعض الفنون مقارنة بالأخرى لا يعني أنها أكثر قدرة في البيان والتّبيين.

ويعتبر السيد الخامنئي أنّ القصّة والرواية تملك هذه الخاصية وتتفوق على سائر الفنون في خاصية التبيين. وتتفوّق القصة في نظره حتى على السينما. ويضرب مثالًا على ذلك، أنّ قراءته المتكرّرة لرواية «البؤساء» لفيكتور هيغو لم يغن عنها وجود فيلمين أو ثلاث منتجة عن هذه القصّة. فعلى الرغم من جودة تلك الأفلام إلّا أنّ رواية البؤساء في تقديره هي «قمّة في العمل الفنّي في الإطار البشري»[1]. وقد نبّه السيد علي الخامنئي إلى ضعف الرّواية في إيران. كما دعا الشّباب إلى اقتحام هذا المجال وعدم تصديق حكاية أنّ لنا روائيين توصف أعمالهم بالإبداع والأصالة. فقد كان من المفترض أن تكون الأمة الإيرانية التي عرفت فردوسي الذي أتقن فنّ القصّة منذ ألف عام، أن تكون إيران رائدة اليوم في الرواية. وبروح نقدية اعترف السيد الخامنئي بأن الرواية الفارسية هي أكثر تخلّفًا من سائر الأعمال الفنية الأخرى[2].

---

(1) علي الخامنئي، «الأدب الحقيقي»، ص3.

(2) المصدر نفسه، ص5.

يتحدث السيد علي الخامنئي، وبجرأة النّاقد الأدبي، عن أنّ المكتبة الفارسية تخلو من أعمال روائية حقيقية تستحقّ المقارنة مع الرّوائع العالمية. وحتى الآن لم ينجز شيء حقيقي من ذلك. وهو يؤكّد من ناحية أخرى أنّه قـارئ نـقـد/ قـاسٍ يحسن التمييز ولا يقرأ الرّديء. وما عدا أحمد جلال، لا يوجد سوى متطفّلين على هذا الفنّ. ويأتي غموض هذا النّوع من الأعمال من جهة التقليد. إنها أعمال مهما بدت كبيرة هي خداع للأطفال ومبنية على الكذب والتقليد والتلفيق. إنهم لا يفعلون أكثر من تقليد بعض القصص الأوروبية مثل أعمال إميل زولا. إنّ التقليد يناقض الفنّ. التفت إلى ذلك نقاد فنّ غربيّون أيضًا. هنا يأتي دور العبقرية ليجنّب الفنّ معرّة التقليد. فلا بد من الاستثناء وهو القاعدة في الفنّ، لأنّ الفنّ لا يولد من التقليد كما يشرح أندريه كونت-سبونفيل[1]. وكما هو موقف هيغل نفسه من أنّ التقليد ليس أساسيًّا في الفنّ[2]. وما يجب أن يفهم من هذا الموقف الهيغلي هو أنّ الجمال نفسه هو تجلّي الله في الطبيعة والفنّ. من هنا لا يعني الفنّ شيئًا آخر عن الحقيقة. الحقيقة هي الفكر ذاتها المعدّة للفهم والإدراك بينما الجمال الذي يعكسه الفن هو إظهار الفكرة، ليس للوعي فحسب؛ بل إظهارها لتصبح شيئًا رائعًا. الرّائع هنا هو ظهور الفكرة[3].

يحرّض السيد الخامنئي الشباب على أن لا ينخدعوا بهذا المستوى من الأعمال الغارقة في التقليد والفاقدة للأصالة. وعليهم أن يدركوا بأنه لا وجود لكاتب قصصي ماهر في إيران؛ بل على شباب الثورة أن يقتحموا هذا المجال[4]. غادر السيد علي الخامنئي النّشاط الفنّي كهواية وممارسة لأسباب نجملها في كونها ثورية. لكن، ألا يوجد ثوار قرضوا الشعر

(1) أندريه كونت سبونفيل، الفلسفة، ص110.

(2) المصدر نفسه، ص111.

(3) ليف تولستوي، ما هو الفنّ؟، ص39.

(4) المصدر نفسه، ص7-8.

وتمسكوا بالفنّ إلى نهاية المطاف، ولم يحل بينهم وبينه عارض ثورة أو سياسة؟! والواقع أن الأمر هنا لا يعني نهاية فنّان يملك رؤية خاصة للفنّ ويدرك أدواءه؛ بل توجيهات السيد الخامنئي كلّها للفن والفنّانين لا يستند إلى رأيه كفقيه فحسب؛ بل يستند إلى رأيه كناقد فنّان. من المؤكد أن الشخصية الثورية لا يمكنها أن تزاول نشاطها الفني نظرًا إلى احتواء الثورة ومشاغلها حياتهم كلّها. والسيد الخامنئي لم يكن شاعر ثورة؛ بل كان من جملة القادة والمدبّرين لهذا الشّأن؛ بل إن مهام الثوري تختلف عن مهام الفنان. فالفنان يحوّل الوقائع إلى أحاسيس مرهفة ومعبّرة. لكن مهمة الثوري أن يحوّل هذه الأحاسيس إلى مشاعر فاعلة وواقعية وعملية. وحينما يكون القائد ثائرًا وفنّانًا، فهو يدرك حاجة الثّورة إلى الفنّ وحاجة الفنّ إلى الثورة كذلك. ففي كواليس هؤلاء الثوّار المنغمسين في قضايا الثّورة توجد إشراقة روحية تلتقي مع جنوح فنّي قلّما يجد عناية من الباحثين في سيرة هؤلاء القادة. وإلّا من يكاد يدرك إلّا النزر القليل أنّ أحد رفاق السيد الخامنئي في الجبهة، وزير الدفاع مصطفى شمران الذي قضى حياته في الكفاح الفلسطيني قبل أن يلتحق بالثورة ومسؤولية الدّفاع، كان رجلًا فنّانًا ذا رقّة شعرية، وفوق هذا وذاك، كانت يده التي أتقنت حمل السّلاح، تحتفظ برقة فنّان في كثير من اللّوحات التي اختطها بريشته. كان ذلك حال الكثير من قادة الثورة الإسلامية في إيران. هنا نتحدث عن مواقف داخل الممارسة الفنية وليس عن مواقف من أصل الفنّ. علاقة الفنّ بالثّورة علاقة قديمة. يحتاج الفنّ إلى الثورة بقدر ما تحتاج الثّورة إلى الفنّ. وهذه حقيقة أكّدها السيد علي الخامنئي حينما قال: «لا ينبغي الشك في حاجة الثورة إلى الفن». اللّافت في تجربة الثورة الإسلامية في إيران، هو أنّها تجربة قامت في بيئة ومناخ كان ولا يزال للفنّ فيه مكانة رمزية لا يكاد يضاهيها نظير. والأهم من ذلك أن قيادات الثّورة ولعوا هم ببعض أنواع الفنون ولعًا خاصًّا كالشعر والأدب والرّسم وغيرها.

الفنّ والفكر الدّيني

لا زال الفن الغائب/ الحاضر في تفكير المسلمين، سرعان ما تزداد أهميته في عصرنا الموسوم بعصر الفنون الجميلة. إذا كان الفن في القرون الوسطى، وهي الإطار التاريخي والحضاري الذي كان للفن هامشًا أقل نفوذًا مما نراه في عصرنا، فإن الفن اليوم يشكل موضوعًا مركزيًا في الحضارة المعاصرة. وتزداد أهمية الفن والموقف منه إلحاحًا في دائرة المتشرعة على مرّ العصور. لم يخلُ زمان قط من الفن. والحياة الإسلامية الأولى كانت عامرة بالفنون الجميلة التي تناسب أذواق ذلك العصر وتقنياته. ففي تلك الحقبة عرف المجتمع الشعر وهو أقدم الفنون. وقد اختصر الشعر حياة العرب وأذواقها ومعارفها. ثمّ حلت الرسالة الإسلامية في بيئة فنانة بامتياز؛ بل لقد جاءت المعجزة القرآنية كتحدٍّ فني نازعَ العرب في فنون قولها، حيث أكد جمالية التكامل بين الفكرة والتعبير. ففي هجاء القرآن لفنون الجاهلية اتهمها بسخف القول وزوره ليؤكد أن القرآن لا ينازعها ضرورة القول البليغ؛ بل ينتقدها في عدم مطابقة القول المبين لنبل الحقائق وجديتها؛ إنه بتعبير آخر تأكيد على رسالية الفنّ ونبل أهدافه. فنّ الثورة إذًا هو فن رسالي هادف ذو غاية تتحقق معها متعة الذات العارفة وليس متعة الذات المستقيلة.

ماذا يعني فنّ ديني؟

لم يكن الدّين يومًا معاديًا للفنّ. كبرى معالم الفنّ وأولاها ظهرت مع تطور الرّموز الدّينية والمظاهر التعبيرية للمقدّس. لكن ما حدث هو أنّ الفنّ في نهاية المطاف أراد أن يحلّ محل الدّين ويشغل وظيفة رموز الإيمان. كان هيغل قد اعترف بعجز الأثر الفنّي عن إشباع حاجتنا النهائية إلى المطلق. بينما تحتل الدّيانة والثقافة المنحدرة من العقل الدّرجة الأسمى في الفنّ. لذا وبما أنّه لم يعد يؤدي هذه الوظيفة، أعلن أنّ العصر ليس موافقًا أبدًا

للفن[1]. بالنّسبة إلى تيليش لا يمكن استبدال رموز الإيمان، أي الدين، برموز أخرى مثل الفن، كما لا ينفع النقد العلمي في إزالتها. والسبب في ذلك أن هذه الرموز مركوزة في العقل الإنساني كما هي سائر الرموز الأخرى الفنية والعلمية؛ لا شيء يعوض شيئًا. فلا يوجد شيء غير الرمزي والأسطوري يمكن أن يعوض الإنسان عن التعبير عن قلقه الأقصى[2].

ويؤكد ردولف أوتو على التعبير الفني، كتعبير غير مباشر عن القدسي. لكن دون أن يمنحه قدرة التعبير الكامل عن ذلك. قصارى ما في الأمر أنه يملك شيئًا من التعبير غير المباشر عن الألوهي؛ وذلك لأنه ارتأى في الفن الغربي أسلوبين فقط في هذا التعبير: الظلمة والصمت. وأيًّا كان أمرها، فإنه «هيهات أن يكون للموسيقى وسيلة إيجابية تعبر بها عن القدسي رغم أنها تستطيع أن تمد مشاعر الذهن جميعها بشتى أنواع التعبير، على نحو فارق؛ بل حتى أشدّ موسيقى القداديس إرهافًا يكاد لا يقوى على حبو أقدس اللحظات وأكثرها ألوهية في تضاعيف القداس»[3].

وفي نظر ليف تولستوي، فإنّ الأديان وحدها كانت ولا تزال تشكل أساسًا لتقويم الأحاسيس الإنسانية. فتنوّع الأحاسيس النابعة من الوعي الديني -يقول تولستوي- لا نهاية له، والأحاسيس دائمًا جديدة لأنها تعكس العلاقة الخلّاقة بين الإنسان والعالم، بينما الأحاسيس النّابعة من اللّذات ليست محدودة فحسب؛ بل هي قديمة ومعروفة سبق التعبير عنها. ومن هنا كان عدم إيمان الطّبقات العليا في المجتمع الأوروبي قد قادهم إلى «أكثر الفنون فقرًا وضعفًا من حيث المضمون»[4].

في تصّور تولستوي، فإنّ هذا النّوع من الفنّ لم يقدّم إلا أحاسيس

---

(1) أندريه كونت سبونفيل، **الفلسفة**، ص113.

(2) ليو تولستوي، **ما هو الفنّ؟**، ص51-64.

(3) رودولف أوتو، **فكرة القدسي**، ص93.

(4) ليو تولستوي، **ما هو الفنّ؟**، ص80-96.

صغيرة الحجم، منذ كفّ الفنّ في أوروبا أن يكون فنًّا دينيًّا وشعبيًّا. هؤلاء لا يستطيعون نقل أحاسيس كبيرة مثل الأحاسيس الدّينية، ولا يستطيعون نقل أحاسيس الشّعب العامل؛ لأنهم متنفّذون أغنياء. ثمة تقارب كبير بين نظرة تولستوي وتيليش ونظرائهم للفن ونظرة السّيد الخامنئي. فهو يعتبر الأحاسيس الدّينية أسمى من الأحاسيس كلّها؛ بل يعتقد أن بعض التعبيرات الفنّية مهما بدا شرعيًّا فهو يفقد الإنسان الجدّية ما عدا ما هو حاصل في مثال تجويد القرآن عند بعض المقرئين المشاهير، فهو يربطك دائمًا بقضايا تحافظ على يقظتك وسمّوك الروحي والعقلي ومنتهى جدّيتك. وكما ذهب تولستوي، يمكن للفنّ أن يكون رفيعًا بمقدار ما يستطيع أن يعكسه من تلك الأحاسيس الدّينية. لكن في نظر السيد علي الخامنئي، فإنّ الدّين نفسه يحتاج إلى الفنّ من حيث هو أداة تبيين. وبتعبيره: «لقد قلت مرارًا أن لا حظ لأي رسالة ودعوة وثورة وحضارة وثقافة، من التأثير والانتشار والبقاء إذا لم تطرح في شكل فني، ولا فرق في ذلك بين الدعوات الحقة والباطلة»[1].

الفنّ الدّيني عند السيد علي الخامنئي لا يتعلّق بشكل من أشكال التنميط الدّيني للتعبيرات الفنّية؛ بل هو في نهاية المطاف فنّ يلتقي مع كل القيم الإنسانية الرّفيعة التي نادت بها الأديان والرموز الدينية والإنسانية كلها. فالفنّ الدّيني لا يعني الرداءة والتّحجر. وليس من الضروري أن يتميّز الفنّ الدّيني بلغته الدّينية الخاصّة؛ بل يكفيه أن يتبنّى قضايا قيمية كبيرة. هي إذًا قضية مضمون وليست قضية لغة وشكل. هكذا يحدّد السّيّد الخامنئي معنى الفن الدّيني ووظيفته حينما يقول: «ليس من الضروري في الحوارات السينمائية أو المسرحية أن يكون ثمة اسم أو شكل يرمز للدين حتى يكون ذلك الفن دينيًّا، لا، بوسعكم التحدث في الفنون المسرحية بأبلغ الكلام عن العدالة وعندها سيكون الفن دينيًّا»[2]. والأمر نفسه بالنسبة إلى الفنّ الذي

---

(1) علي الخامنئي، الفن والأدب في التّصور الإسلامي، ص4.

(2) علي الخامنئي، الفن والفنان في كلمة الإمام الخامنئي.

يعكس أحاسيس الشعب ويعكس فرادته. فالسيد الخامنئي يعتبر ذلك منتهى الفنّ. فمقتضى خدمة الفنّ للشعب أن يعكس أحاسيسه الحقيقية. فإذا كانت «قضية أن الفن للشعب وفي خدمته حقيقة وليست شعارًا مجردًا، فمما لا شك فيه أن موضوع الحرب يجب أن يشكل أحد الموضوعات الأساسية لمحتوى الفن اليوم، وفي الحقيقة فإن هذه الحرب هي من أعظم الملاحم المليئة بالصور الفنية. والقيم التي جسدها شعبنا في هذا العصر»[1]. شعبية الفنّ ضرورية هنا. والفنّان إذا رضي لنفسه سكنى الأبراج العاجية وعبّر عن أحاسيس لا يفهمها الشعب عزله الشعب.

إن السيد الخامنئي لا يعتبر أنّ غرابة الشّاعر ناتجة هنا عن أنّ شعره غير مفهوم. لا عذر إذًا للفنّان إن هو سلك طريق العزلة والغربة. وكان السيد الخامنئي قد أجاب عن رسالة تحمل شكوى من أحد الشعراء المعروفين في إيران، حيث شكا عدم اهتمام أحد بأمره على الرغم من أنه أنشد قصائد كثيرة بعد الثورة. راجع السيد الخامنئي تلك القصائد ثم كان ما حدّث به في مناسبة أخرى: «وعندما قرأت هذه القصائد وجدته يبشّر في إحداها بـ«قرب رحيل هذا الخريف!!»، فقلت لأحد الإخوة أن يكتب في الجواب على رسالته: إن نظرك ضعيف إلى درجة توهمك أن هذا هو عهد «الخريف» فلا ترى هذا الربيع المزهر، ورغم ذلك تشكو من انفصالك عن الشعب!! لقد حل الربيع ولكن أيدي السراق هاجمته لاقتطاع زهوره، لذا فالواجب هو مواجهة هذه الأيدي وإخراج الحمار الذي دخل هذه الرياض، وليس إنكار أصل وجود الربيع الذي أزهر بخضرته وجماله، لكنك أنت الذي لا تستطيع رؤيته! وتقول إن الفجر سيأتي؛ فأي بصر لديك وأنت لا ترى هذا الفجر الصادق الذي انفلق؟!وقد رد هذا الشاعر برسالة ثانية أعرب فيها عن سروره الكبير وقدم فيها توضيحات لأقواله؛ وقد أجاب ذلك الأخ عليها برسالة بليغة للغاية»[2].

---

(1) علي الخامنئي، الفن والأدب في التّصور الإسلامي، ص9.

(2) المصدر نفسه، ص22.

الفنّ إذًا إمّا أن يكون شعبيًّا أو لا يكون. وإذا كان يستجيب لأحاسيس الشعب فهو إذًا فنّ إسلامي؛ لأنّ أسلمة الفنّ هنا لا تعني أكثر من الاهتمام بالقضايا الإنسانية. إنّ مساحة هذا الفنّ بقدر نفوس المستضعفين ومجالات عيشهم: «يجد المسرح في الجمهورية الإسلامية أصالته ورفعته في تبيان معاناة بني الإنسان وشرح قصة مظلوميتهم؛ وميدان هذا العرض الفني الكبير واسع بسعة محيط عيش مستضعفي الأرض»[1]. فالإسلام ينطلق من الصّلاة إلى الصّدق والعدالة والتّضحية. إنّ غربة الفنّان إذًا هي غربة أحاسيسه عن أحاسيس الشّعب. ولعلّه من مفارقات بعض الشعراء والفنّانين أنهم ينفصلون عن أحاسيس الشعب ولكنهم يطالبونه بالاعتراف. ففي نظر السيد علي الخامنئي، فإنّ هذا أمر جبلّي في طبيعة الشّاعر والفنّان، إنّه يجد في نفسه حساسية من نظر المتلقّي إلى عمله الفنّي. وبتعبيره: «إنّ الفنّانين هم من الفئات الحريصة أكثر من الجميع على أن يعرف الآخرون قدرها، وهذا هو سبب الحالة التي ترونها في الفنان والأديب من كونه شديد التأثر، سريع الأذى، مرهف الحساسية، فهو عندما يتحدث مع شخص ويرى أنه لا يفهم كلامه يتأذى بسرعة ويقول لنفسه: ماذا أقول لمن لا يفهم قولي، لذا يجفوه ولا يكلف نفسه عناء النقاش والبحث»[2]. وقد كان ردّ السيد الخامنئي على الشّاعر المتشكّي درسًا في مذاهب الفنّ، لأنّه من حسن حظّ الشاعر المذكور أو من سوء حظّه أيضًا أن النّاظر في شكواه قائد وشاعر وناقد أدبي أيضًا.

الفنّ إذًا، ضرورة؛ بل هو أبلغ وسيلة لتحقيق سائر الإنجازات، تستوي في ذلك أنواع الفنون كلّها ومذاهبها. والحاجة إلى الفنّ إذًا تنطلق من هذه الحقيقة؛ إذ لا غنى عنه مطلقًا. وشرطه في المقام أن يكون فنًّا رساليًّا يحمل مضمونًا أخلاقيًّا. وتنبع هذه الضرورة أيضًا من استحالة تجرّد الفنّ عن أي مضمون آخر. فلئن كان الفن لا بد من أن يحتوي على مضمون، فليكن هذا

---

(1) المصدر نفسه، ص60.

(2) المصدر نفسه، ص22ـ23.

المضمون هو الإسلام نفسه. على أنّ إسلامية الفنّ لا تعني تناوله بالضرورة للموضوعات الدّينية المحضة. فهذا نفسه لم يكن هو المحتوى الذي يختزل الإسلام نفسه؛ بل الإسلامية هنا تعني تبنّي قضايا الإنسان العادلة كلّها. وعليه، لا يكفي الفنّ الإسلامي أن يتبنّى القضايا الدّينية ولو بإمكانات فنّية سطحية وجامدة. لا بد من أن يرقى هذا الفنّ إلى مراتب الجودة العالية. ومن هنا أهمية التجديد في الفنّ والإبداع فيه. فقد كانت تلك خلاصة نظرته إلى الفنّ ورسالته ووضعيته، ما يعني أن الولي الفقيه مارس من موقعه نقدًا فنيًّا وأدبيًّا قبل أن يتحدّث عن الفنّ فقهيًّا واجتهاديًّا. وفي هذه الأخيرة تكمن واحدة من المشكلات التي تعرض على الفقهاء والمجتهدين حول بعض أنواع الفنون. ويمكننا فهم موقف السيد الخامنئي الفقهي في ضوء رؤيته الكاملة للفنّ. فمن هذا المنطلق اتّضح أننا لسنا بسبيل حديث عن فنّ لا يكون فنًّا إلّا إذا خدم مضمونًا ورسالة معيّنين؛ بل الفنّ يحتمل من خلال المضامين التي يحملها واحدة من الأحكام الفقهية.

هنا يجب أن نتحدّث عن اختلاف المفاهيم والموضوعات وأهمية العرف ونسبية الأحكام وما شابه. فالسيد الخامنئي الفنّان ذو الذّوق الشعري والخبرة النقدية في مجالات الفنون الأدبية يدرك مدى ضعف الأجوبة الفقهية المقدّمة في مجال الفنّ، لا سيما ما يتّصل بمسألة الغناء والموسيقى. فهو يدرك خطورة المسألة وأهميتها كما يدرك الفارق بين الآراء الفقهية التقليدية والأسئلة الملحّة اليوم حول الفنّ وفروعه. وقد سبق وتعرّفنا إلى أنّ رؤية السيد علي الخامنئي للفن هي واحدة وما عدا ذلك هي فروع للفنّ، تختلف بمقدار انتشارها وقدرتها على التأثير الواسع. ومن هنا فإنّ الإشكاليات التي تتركّز على فرع من فروعه يجب فهمها في سياق هذه الرّؤية، أي أنّ المسألة في أساسها لا تتعلّق بأصل الفنّ؛ بل بالعوارض التي تطرأ على الفنّ نفسه. ومن هنا لا يرى السيد الخامنئي فيما قدّم حتّى الآن من اجتهادات فقهية في مسألة الغناء والموسيقى، ما هو واضح ومقنع، ما يفرض مزيدًا من الاجتهاد والنّظر والاستيعاب لأهمية المسألة وخطورتها. فلا زال الكثير من الفقهاء يعتبرون أن الموسيقى الغنائية المختصّة باللّهو محرّمة.

وكان كما يحكي عن نفسه ممن يعتبرون الموسيقى مختصّة بمجالس اللّهو. ومن هنا نبع تساؤله: «ما هو حكم الأدوات الحماسية أو طريقة «أبو عطا» أو «همايون» وأمثالهما؟ إن الحناجر الإنشادية كلها، تخرج أنغامًا تنطبق على هذه الأجهزة (الإيقاعات) الاثنتي عشرة. إذًا، فهذه ليست محرمة؛ والموسيقى ليست سوى هذه الأنغام والإيقاعات والأطوار. وعليه، فهي ليست محرمة إلّا إذا داخلها شيء محرم»[1].

وهذا التّساؤل جاء في سياق التّأريخ لتطور النظرة الفقهية لمسألة الغناء والموسيقى يستعرضه السيد علي الخامنئي بصورة تضعك أمام تفكير ونظر فقهي يتمّ بصوت عالٍ. ويعتبر السيد الخامنئي أنّ رأيه في هذه المسألة ليس بعنوان الفتوى؛ بل بعنوان رأي فقهي أو لنقل بلغة الاصطلاح رأي صناعي. لقد كان رأيه أنّ مسألة حرمة الغناء لها علاقة بالمحتوى لا بالشّكل. فلا جدوى من بحث شكل الغناء؛ بل المطلوب بحث محتواه. وهذا يعني أنّ تشخيص المحرم منه والمحلل لا يستند إلى العرف كما هو رأي بعض الفقهاء؛ بل يمكن أن يكون الشكل غنائيًا ولا يضرّ مع تحقق المحتوى المشروع. ويعتبر السيد الخامنئي أنّ هذا الرأي المحتمل قوي لديه بعد أن تعرّف إلى رأي الشيخ المنتظري الذي يربط أحكام الغناء بالمحتوى لا الشّكل. ويؤكّد السيد الخامنئي على أنّ هذا ظلَّ هو المطروح قبل أن يتمّ التّعرف إلى مذهب الإمام الخميني في مسألة علاقة الشّكل بالمحتوى في المقام. فقد أصبح الرأي بناءً على اجتهاد الإمام الخميني لا يتّجه نحو تحريم الآلات الموسيقية والأغاني على نحو مطلق. فلا إشكال في ما ينشد بأنغام مناسبة ويتوفّر على مضمون مناسب.

وهنا لا يكون المحتوى وحده سببًا في الحلّية أو الحرمة؛ بل حتّى النّغم إن كان قبيحًا، يصبح سببًا في الحرمة. فالحرمة تطرأ من جهة المضمون السّيئ والنغم القبيح. يعود الرّأي السّائد إلى السيد البروجردي الذي كان

---

(1) المصدر نفسه، ص24.

يعتبر الغناء هو الأنغام والأنشودة والأنماط الموسيقية الخاصّة بمجالس اللهو. وهذه محرّمة حتى لو تمّت في مجالس غير لهويّة. غير أنّ رأي الشيخ المنتظري بهذا الخصوص اختلف كثيرًا فيما يرويه السيد الخامنئي حينما زار الشيخ المنتظري في طبس وتعرّف إلى رأي هذا الأخير في مسألة الغناء، حيث اعتبره «مسألة محتوائيّة». وحسب السيد الخامنئي، فإنه يرى أنّ رأي الشيخ المنتظري الأخير لم يتغيّر. أي أنّ المحرّم منها ما انطبق عليه معنى: ﴿ لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ ﴾[1] و﴿ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾[2]. وكان ذلك رأيًا فقهيًّا وليس فتوًى. بينما في حال الشّك، نكون في وارد شبهة مفهومية وهي حسب الأصول مجرى لأصل البراءة. أي المباح ما لا يدخل في عنوان الغناء المحرّم وما شكّ في غنائيته. على أنّ الغنائية ليست هي النغم والموسيقى مطلقًا؛ بل خصوصية فيه يصدق عليها لهو الحديث والإضلال عن سبيل الله.

لقد تطوّر رأي السيد علي الخامنئي حول الغناء والموسيقى بكثير من العمق الفنّي والفقهي وكثير من التّواضع في نظرته لنتائج الاجتهادات المطروحة حتى الآن بهذا الخصوص؛ بل يعترف بأنّه كان أولى لو تحدّث الفقهاء عن موقف حاسم في مسألة الموسيقى منذ زمن بعيد. وقد انتهى سماحته إلى رأي فقهي لافت وجديد ويحتوي على مقاربة فنّية تشخيصية دقيقة لمفهوم الفنّ والموسيقى والغناء. فقد أعاد تشكيل المفاهيم الفنّية، وبدل أن يفكر في حكم الغناء بمعزل عن حكم الموسيقى، اعتبر أنّ موضوع التحريم في الإسلام هو الغناء لا الموسيقى. والموسيقى هنا لا تعني النغم الصّادر عن الآلة؛ بل يشمل الإنشاد أيضًا؛ أي كل ما يصدر من أصوات عن الآلة أو عن الحنجرة. والمحرّم هو نمط خاص من هذه الموسيقى نغمًا آليًّا أو صوتيًّا كان. بتعبير آخر، يمكننا اعتبار أنّ النغم الموسيقى يحرم بسبب مضمون ما، وهنا ينطبق عليه عنوان الغناء. ويعتبر أنّ سبب اختلاف الفقهاء حول هذه المسألة راجع إلى افتقاد الصّريح من الآيات والأحاديث التي

---

(1) سورة لقمان: الآية 6.

(2) سورة لقمان: الآية 6.

تعرّف الغناء تعريفًا كاملًا. وفي هذا السّياق يتوجّه السيد علي الخامنئي إلى جمهور الفقهاء والخبراء والمجتهدين لتطوير رؤية دقيقة حول هذه المسألة. ويعتبر أنّ ما تمّ التّوصّل إليه حتى الآن لا يكفي وأنه مجرد آراء فقهية غير فتوائية. ونظرًا إلى عدم وجود فرصة لإطالة النّظر والتّفرّغ له في هذا المجال طالب بأن يتوجّه المجتهدون والفقهاء لبحث هذه المسألة بحثًا شافيًا. يقول: «من الضروري جدًّا أن نقوم بعمل تحقيقي صحيح في هذا المجال، وهذه مسؤولية الفقهاء. وقد قلت مرارًا لإخوتنا الكبار من الفقهاء والأساتذة: إننا الآن لا نملك الفرصة اللازمة للبحث في هذه القضايا، وليس لدينا المجال اللازم للنشاط العلمي والفقهي، لذا فعلى الإخوة في قم من الفقهاء والخبراء الإسلاميين أن يعمدوا للبحث وحل مسألة الغناء والموسيقى للناس»[1].

الفن رسالية وأخلاق

حينما تحدث السيد القائد عن فن الثورة فإنه ألزم الفن بأن يكون حاملًا مضامينه الحضارية كلّها. أي وجب أن يكون فن الثورة نابعًا من الذوق الذاتي وليس تقليدًا رخيصًا. لا تقلّ خطورة التبعية في الفن عن سائر مظاهر التبعية الأخرى. ليس التقليد فنًّا، لأنّ إشراقة الإبداع تخلو منه. إنه يخلو من الصّدق. والصّدق في التعبير عن المشاعر والخبرة الشعورية أمر ضروري ومؤكّد في العمل الفنّي. وبما أننا لا نستطيع أن ننفي التمكّن الفنّي عن الفنان لمجرد أنه لا يؤدّي رسالة نبيلة أو يعكس معنى موحيًا في اتجاه كمالات النفس الخيرة، فكذلك لا ينزع صفة الفنّ عن ذلك الضّرب من الفن الذي يتشبّث أصحابه بنبل المضمون والغاية من الفن. إنه الاتجاه الأخلاقي في الفنّ الذي رافق الفن ولا يزال حتى اليوم يجسّد اتجاهًا راسخ الجذور عديد الأنصار. وقد اتّضح أنّ السّيد الخامنئي يمثّل المدرسة الأخلاقية في الفنّ أفضل تمثيل حينما يقول: «قرأت قولًا -أظن أنه للكاتب الفرنسي رومان

---

(1) المصدر نفسه، ص27.

رولان- فحواه أن العمل الفني واحد بالمئة منه فن وتسعة وتسعون بالمئة منه أخلاق، أو أقول للاحتياط عشرة بالمئة منه فن وتسعون بالمئة أخلاق. لاح لي أن هذا الكلام غير دقيق. لو سألوني لَقلت الفن مئة بالمئة فن ومئة بالمئة أخلاق. هاتان الفكرتان غير متناقضتين. ينبغي عرض العمل الفني بإبداع فني مئة بالمئة وملئه في الوقت نفسه بالمضامين الراقية والسامية والمتقدمة والمعبرة عن الفضيلة. الشيء الذي يمثل همًّا بالنسبة إلى بعض المخلصين في ما يتعلق بالقضايا الفنية هو أن لا يخرق الفنان الفضيلة، ولا يسحق الأخلاق بذريعة حرية الخيال أو الحرية الفنية. هذا أمر على جانب كبير من الأهمية. وبالتالي فالفن الملتزم عبارة صائبة»[1].

وكما يؤكّد ب. كروتشه، فإن النظرية الأخلاقية للفن وجدت دائمًا في تاريخ المذاهب الفنية، ومن الصعوبة الحديث عن اندثارها الآن. هذا مع أنها سقطت لدى الرأي العام. أما عن السبب الحقيقي وراء سقوطها، فإن كروتشه يعزو ذلك ليس إلى سقوط النظرية الأخلاقية في الفن لذاتها؛ بل هي معلولة لزوال القيمة الأخلاقية في بعض الاتجاهات الحديثة. ومن هنا لن يخلُ المذهب الأخلاقي في الفن، وبفضل تناقضاته نفسها عند كروتشه، من فائدة وخير؛ ذلك لأنه لا يزال يصرّ على الفصل بين اللّذة والفن والسموّ به. فإن كان الفنّ خارجًا عن نطاق الأخلاق فالفنّان ليس خارجًا عنها، ومن هنا فهو مكلّف بواجباته كإنسان، ومن ذلك وجوب نظرته إلى الفنّ كرسالة وواجب مقدّس[2]. وهذا تمام ما يحضر في وعي السيد الخامنئي برسالة الفنّان الإنسان. قضية الفنّ الملتزم في نظر السيد الخامنئي هي قضية الفنّان من حيث هو إنسان قبل أن يكون فنّانًا. ليس في الأمر هاهنا تقييدٌ؛ بل إنّ «الفنان قبل أن يكون فنانًا هو إنسان، والإنسان لا يمكن أن لا يكون مسؤولًا»[3].

(1) علي الخامنئي، الفن والفنّان في كلمة الإمام الخامنئي.

(2) ب. كروتشه، فلسفة الفنّ، ص36.

(3) علي الخامنئي، الفن والفنّان في كلمة الإمام الخامنئي.

وكما إنّ إنسانية الفنّان تلزمه بالالتزام، فكذلك حاجته إلى المعرفة والفكر. في نظر السيد الخامنئي لا يكفي أن يكون الفنّان فنّانًا؛ بل لا بدّ من أن يكون عارفًا ومفكرًا. وبتعبيره، لا بد من أن يكون الفنّان ملتزمًا حيال حقيقة ما. «لا بد من سند أو منطلق أو منبت فكري قوي يرفد الإدراك الفني ومن ثم التعبير الفني». ما أصاب المذهب الأخلاقي في الفن هو نتيجة ما أصاب القيم الأخلاقية من ضمور وفتور. ودائمًا نجدنا أمام تسلّط الرأي العام. وهذه حكاية أخرى يمكن الوقوف على خطورتها عند غوستاف لوبون ومستوى المدارك العقلانية التي يدين بها الجمهور عمومًا. ذلك لأنّ الفن مثل العلم تدرك فروقه الخواص لا العوام. ذوق الجمهور قابل للفساد. ويحدث أنّه مع مرور الأيام يقبل بأكثر أشكال الفنّ انحطاطًا. وهنا ضمير القيادة التي تمارس وظيفة أخرى، من حيث هي ممثّلة للضمير العلمي والأخلاقي والإنساني ومن حيث هي حافظة وأمينة للمثل الأعلى، فهي حتمًا ستناهض الانحطاط في العلم والفن وسائر مناحي الحياة.

وفي نظر السيد علي الخامنئي، فإنّ الفنّ موهبة خاصة لا توجد عند عامة النّاس. غير أنّ هذه الميزة لا تمنع من أن يتمّ الاستفادة من هذه الموهبة. وهنا يكمن الدّور المهم لرسالة الفنّ. من هنا نعتقد أنّ صفة الرسالية في الفنّ تأخذ معناها من مضمون الرسالة نفسها. إذا كان كروتشه اعتبر أن المذهب الأخلاقي في الفن مفيد لتكريس الفصل بين الفن ومجرد اللّذة، فإنّ مفهوم اللّذة نفسه في التّصور الإسلامي الذي يمنح للرسالية هنا مضمونها، كما إنّ للفهم العرفاني لقضايا الخير والجمال وما شابه من شأنه أن يقدّم تصورًا أكثر عمقًا للفن من هذه المقاربة السطحية المتأثرة بالرؤى الأرتذكسية عند خصوم الأخلاق في الفن أو تصور هؤلاء الأخلاقيين أنفسهم المتأثّرين بظواهر الأشياء. إنّ اللّذة موجودة ومطلوبة دائمًا في الفنّ. واللذّة هي محرك التّاريخ وهي عنصر أساسي في الإقناع الدّيني. وقد كانت الإعلانات القرآنية كلّها عن ملذّات الآخرة المؤجّلة بمثابة وعد بالبيع لقاء العمل الصّالح في الدنيا والقبول بالزهد لأنه طريق للفوز بتلك الملذّات الآجلة. لكن مثل هذا

التّصور المادّي للّذة الذي غزا حتى التصوّر الظاهري لملذّات الآخرة هو سبب انقسام الفهم الدّيني نفسه إلى فهم ظاهري لا يميّز بين اللذة الدنيوية والأخروية سوى كعملية استبدال زمني بين العاجل والآجل، وبين فهم حكمي وعرفاني ميّز بينهما حيث جعل اللّذة الحقيقية هي اللّذة العقلية.

وهؤلاء لا يؤجّلون لذّة الآخرة؛ بل يستحضرونها ويعيشونها. وعليه، يمكن أن لا ينفصل الفنّ عن اللّذة، ولكن اللّذة التي لا تسمو بالفنّ هي اللّذة الرخيصة. والفنّ ليس تعويضًا عن لذّة مفقودة؛ بل هو ارتقاء بالرّوح ولذّة أصيلة لا شأن للّذة في معناها الجسدي بها. الفن في نظر السيد علي الخامنئي حالة معنوية تشبه الروّح من حيث يتعذّر معرفة ماهيتها، ولكن يمكننا التّعرّف إلى آثارها. وإذا كان الفنّ كذلك، أصبح من المستحيل تعريفه. ومن هنا، مهما تعدّدت أشكال الفنون، فهي في النتيجة أمر واحد مشترك أو مجرد أنواع لجنس واحد[1]. كما إنّ حقيقة الفنّ في نظره عطية إلهية لا يمكن معرفتها من خلال الأثر الفنّي الذي يؤدّي دور البيان. فالجانب التعبيري لا يعكس حقيقة الفنّ كلّها؛ بل الفنّ خبرة شعورية عميقة أو بتعبير السيد الخامنئي هو إدراك وشعور فنّي[2].

يقول بهذا الصّدد: «كل فنان هو وحده عالم، وهذه هي خصوصية الفن في وجوده. لو أتيح للإنسان أن يستمع إلى اختلاجات قلوب الفنانين بشفقة وعطف لشاهد عالمًا عجيبًا وجميلًا زاخرًا بالهموم والأحزان والأفراح والآمال والقلق والمثل. الفن جوهرة جد ثمينة لا تعود قيمتها وقدرها الكبير إلى مجرد اجتذابها للقلوب والعيون ـ الكثير مما ليس بفن يمكن أن يجتذب إليه العيون والقلوب ـ لا؛ بل هي موهبة وعطية إلهية»[3]. والموهبة هنا ليست لفظًا بلا معنًى؛ بل هذا يعني وجود تكليف بمستوى الأثر الذي تحدثه تلك الموهبة في عالم النّاس. يقيم السيد الخامنئي مثالًا عن ذلك بمن يمتلك

(1) علي الخامنئي، «الفنّ أداة فاخرة»، ص4.

(2) علي الخامنئي، الفن والفنّان في كلمة الإمام الخامنئي.

(3) المصدر نفسه.

مالًا وثراءً بجهده وتعبه، فإن العالم سيدينه إن لم يكن يأبه للضعفاء. ولا يُقبل منه أن يحتجّ بأن المال ماله وهو الذي حصّله بجهده وكدحه. فكذلك ملكة الفنّ وموهبته؛ «فحينما تكون ثمة ثروة وموهبة ومكسب فلا بد من تكليف حياله»[1]. والفنّ في نظر السيد علي الخامنئي شأن فطري يدركه الإنسان ذو الطبع السليم؛ ذلك لارتباط هذا الأخير الغريزي بحبّ الجمال. ولا مانع من الاعتراف بالجانب الابتهاجي في الفن بالنسبة إلى الفنان. فهو يبتهجّ بفنّه، لكن هذا لا يمنع من القول إن الفنّ أداة. وقد ضرب مثلًا بالبيان الذي عدّ من أبرز صفات الإنسان حتى تساءل كيف يمكن تصوّر الإنسان من دون بيان ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾[2]؟ ومع ذلك كان البيان مجرّد أداة[3]. وفي هذا الإطار يرفض السيد الخامنئي مقولة «الفن للفن». وهذا أمر طبيعي وتحصيل حاصل. فهذه المقولة إنما جاءت لتناهض المذهب الأخلاقي للفن، وهي بالتّالي على طرفي نقيض من رسالية الفنّ. فالفن في نظره أداة هادفة. ولهدفها أساس في وجود الإنسان. ففي توجيهاته لنخبة الفنّانين الإيرانيين كان السيد الخامنئي يركّز على مسألة الهدفية في العمل الفنّي. كما يركّز على أهمية المضمون الإسلامي لهذا الفن وسائر القضايا الوطنية والاجتماعية والإنسانية التي تحتاج إلى الفن. الإسلامية في إيران لها معنى أعمق منه في المجال العربي. والتركيز عليها إنّما لكي لا تستغرق الفنّ نزعة شوفينية معادية للإسلام. تجد القومية العربية نفسها مجبرة على الاعتراف بدور الإسلام التّاريخي في حياة العرب. بينما تنزع التيّارات القومية في إيران إلى معاداة الإسلام. ومن ثمّة كان كثير من الفنانين والنقاد يتحدّث عن فردوسي باعتباره جسّد في الشّاهنامة القيم الإيرانية القديمة كلها والحكمة الأوستائية.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) سورة الرحمن: الآيتان 3ـ4.

(3) علي الخامنئي، «الفنّ أداة فاخرة»، ص2.

وبالنسبة إلى السيد الخامنئي فهو ينتمي للاتجاه الذي لا يفصل بين الفكر الإيراني والفكر الإسلامي. لهذا السبب تحديدًا، يعتبر أنّ تلك القيم التي وجدت في الشّاهنامة لم تستلهم من الحكمة الأوستائية؛ بل من صميم الفكر الإسلامي. فالحكمة الأوستائية لم يكن في زمن فردوسي لها حضور مؤثّر تمامًا مثلما نتحدث عن إيران اليوم. ومن هنا فإنّ العناية بإظهار هذه الحكمة الإيرانية الوطنية هو نشر لأسمى المفاهيم الإسلامية[1]. لا يفهم من إسلامية الفن في نظر السيد علي الخامنئي أنها تحديد لمجال الفنّان في أن يعبّر عن أفكار وقيم إسلامية وآراء فلسفية أو وطنية أو ما شابه. فهو يعتبر أن من حقّ الفنّان أن لا يلتزم بأي من هذه القضايا، ويمارس حقّه في التعبير عن مشاعره الخاصّة. لكّنه يرى أنه إن كان لا بدّ للفنّان من أن يتبنّى قضية أو فكرة ويدافع عنها، فلتكن تلك هي الإسلام وسائر القضايا الوطنية. ومن هنا نفهم أن رسالية الفن هنا لا تعني التّقيّد بأطر فكرية وعقدية أو ما شابه ذلك، ولكنّها مسألة اختيار الأولى والأفضل عند الاقتضاء. بما أنّ الفنّ أداة؛ بل أداة تكاد تعادل المضمون الفنّي نفسه من حيث الأهمية، فيجب أن تكون دقيقة في رسالتها القيمية كسائر الوسائط الأخرى. ويرى أن الكثير من تلك الأفكار الباطلة التي يصعب تميزها بواسطة الفكر أو سائر الوسائل الأخرى، أمرًا ممكنًا بواسطة الفن. ومن هنا خطورته[2]. فالفنّ يمتلك قدرة فائقة لا ينافسه فيها لا العلم ولا الموعظة. إنه أبلغ لغة. ومن هنا يحث السيد الخامنئي على الاهتمام بالفن والرفع من مكانته وعدم الغفلة عنه وعن رقيه يومًا بعد يوم؛ إنّ «الفنّ خير وسيلة لنشر فكر صحيح وغير صحيح»[3]. ويستلهم السيد الخامنئي من حديث للإمام زين العابدين عن الروح بأنها أثمن الأشياء التي لا يعادلها إلا الجنّة، بأن يسمو الفنّان بهذا المعنى نفسه في مجال الفنّ الذي يحمل خصائص الروح الإنسانية. غير أن أسلمة الفنّ وجعله للّه لا يعني

---

(1) المصدر نفسه، ص3.

(2) علي الخامنئي، الفن والفنّان في كلمة الإمام الخامنئي.

(3) المصدر نفسه.

تسطيح العمل الفنّي والسقوط في وضعية المرائي[1].

---

(1) المصدر نفسه.

خاتمة

لا تكمن أهمية الثورة الإسلامية في إيران في قوّة حدثها العالمي أو إنجازاتها العلمية فحسب؛ بل تكمن أساسًا في روحانيتها وطموح أبنائها وإحساسهم العارم بأنّ مشروعهم لم ينجز بعد. إن إحساس القيادة بأن ثمة الكثير مما وجب النهوض به على صعيد الإصلاح والتنمية يؤكّد أنّ الأمر لا يتعلّق بنمط من الثورات مقطوع الأوصال غير مشدود بواقعية العمل والفعل التّاريخي؛ بل يبدو أنّنا أمام ثورة تجتهد وتمانع لكي تقنع العالم بحقّها في الوجود، مستقلّة خارج منطق الهيمنة، متغايرة خارج منطق الحلولية الكونية. ويبدو أن الإيرانيين لا يتعبون بالممانعة بينما بدا أنّ خصومهم لا يملكون هذا النّفس الذي لا نكاد نفهمه إن كنّا لم نتعرّف إليه بعد من خلال قوة الصّبر والإصرار على الإنجاز كما تجسده امرأة قروية في إيران عاكفة على نسج سجّاد في ظروف صعبة، ما إن يكتمل حتى يثير دهشة العالم من حولها؛ عالم لم تره ولم يرها، لكنه منشغل بنجاحها أكثر مما يشغل بالها.

ولا يخفى أن للقيادة دورًا كبيرًا في هذه المنجزات كلّها. سيظهر للعالم الكثير من أخطاء إيران ما دامت تتفلّت من أسر الهيمنة. وأحيانًا قد يظهر في أعينهم ما هو من حسناتها سيئات. وقد بات العالم لا يرى شيئًا جميلًا في منجزات إيران كلّها غير السجّاد الإيراني؛ لأنه يغالب عدم الاعتراف.

وهو البساط الإيراني الوحيد الذي يطيق المشي عليه حتى ألدّ خصومهم. لكنهم لم يلتفتوا إليها حينما أرادت أن تبلغ بالممانعة حدّ كسر السقف التقني عنها لتشارك الدول العظمى في مؤانسة الكوانتوم واستشعار الفضاء. بينما من يقرأ الحدث في خطاب السيد الخامنئي يكتشف أنّ الغرب منزعج من تألّق إيران في التقنية النّووية والتّصنيع، وهو شيء لا يشغل بال قيادة لا زالت تذكّر بأن رسالة إيران الأساسية تكمن في الروحانية السياسية التي تحدث عنها ميشيل فوكو منذ فجر الثورة؛ أي عودة المعنى للرّوح التي قضمت المادة معانيها ومثلها الإنسانية كلّها. لكن هذا الهجاء الإيرانوفوبي كلّه، سيتهشّم على صخرة الممانعة. وحينئذ ستطوى صفحة هذا العناد الرّخيص، لينظر العالم إلى إيران كبلد عادي لم يتميّز سوى بغناه الرّمزي وبإرادة العيش باستقلال في عالم هيمنت عليه فكرة الغزو، وسياسة التّدخّل، ونزعة الكراهية، وعدم الاعتراف. إن الغرب يخاصم إيران بحساب الرّبح والخسارة؛ لأنّه يختلف عنها ولا يخشى منها غير ممانعتها، بينما نحن في العالم العربي والإسلامي نخاصم إيران كثيرًا، ليس بسبب ممانعتها ولا بسبب المصالح أو بسبب اختلافنا عنها؛ بل مصدر حذرنا وخشيتنا منها هو أنّها تشبهنا كثيرًا.

نجحت إيران وخلافًا لكثير من نظرائها في كبح جماح الغزو الثقافي وصعّدت سياسة الممانعة بوسائل تجمع بين الصلابة والمرونة. فقد تعاطى العالم مع حدث الثورة الإسلامية الجماهيرية في إيران تعاطيًا عجيبًا حمل نبرة الدهشة كما وسم بالإعجاب، يبدو الأمر هنا كما لو أننا أمام حدث ما كان بالإمكان توقعه لكنه حدث بالفعل. في الغرب انطلقت قراءات مختلفة ساهم من خلالها آباء الفكر الحديث بآراء تؤكد أننا أمام حدث يقتضي الكثير من التأمل ويحرض على قراءة المشهد قراءة متأنية. في العالم العربي كانالأمر لا يخلو البتة من إحساس ظلّ يتفاوت بين المواقف الرسمية المشروطة بظروف المرحلة وبين الموقف الشعبي الذي مثله بعض الفئات والأوساط السياسية والمثقفة وبطبيعة الحال جحافل ما سمي حينها بالصحوة الإسلامية، الإحساس الذي ساد الأجواء العربية كان ولا يزال متوترًا متنوعًا نظرًا إلى قوة

تأثير النموذج، وتشابه التجارب، وتداخل المشاريع والخطابات التي جعلت الكثير من المؤيدين العرب ينظرون إلى هذه الثورة كما لو كانت مشروعهم الذي انتصر في إيران. لم تقرأ الثورة الإسلامية كما يجب في العالم عمومًا وفي العالم العربي خصوصًا. لا يحتاج المرء أن يبحث كثيرًا وراء الأسباب التي جعلت العالم يركب متن المغالطة بحثًا عن تشويه نمطي للتجربة الجديدة يجعلنا أمام شيء من الخيال المريض وأحيانًا إرادة جماعية صلبة بحثًا عن صورة افتراضية بديلة للواقع، ينتهي معه الموقف إلى شيء من الدراما الإيرانية بتعبير حسنين هيكل، لكن في نظري تبدو الدراما هنا تعبيرًا عن المشهد الدولي والعربي تحديدًا إزاء ثورة أشغلوها بحرب استنزفت كل شيء في المنطقة، لكنها شكلت الامتحان الأصعب للمنطقة، وهو أن الذي تضرر أكثر هو من ارتمى أكثر في حضن المخطط العالمي لإجهاض ثورة في المهد. أعطت الثورة الإيرانية دليلًا آخر على أن الثورة الأصيلة النابعة من روح الشعب، لا تسقطها المؤامرات. وهكذا انقلب السحر على الساحر، وبات واضحًا أن المعادلة الأقوى في المنطقة هي تلك التي انبثقت من رحيق هذه التجربة التي أعطت روحًا لثقافة الممانعة وخلقت توازنًا استراتيجيا في معركة العرب التاريخية مع العدو الصهيوني، كان لا بد من أن لا ننسى أو على الأقل أن نتساءل ماذا كان بالإمكان أن يخسره العرب فيما لو لم تنجح الثورة الإيرانية؟ وماذا كانوا سيحصدون من مغانم سياسية فيما لو استبد الشاه المقبور بالمنطقة؟ وكان كما كان على الأقل في حرب 1973 حليفًا لإسرائيل.

خلال هذه المسيرة كلّها بمحنتها وإنجازاتها، كان نجم السيد علي الخامنئي متألّقًا في سماء الثورة ومفاعيلها، يعكس إصرار شعب لا يعرف معنى للاستسلام. فقد بدت تجربة السيد علي الخامنئي غنية من حيث إنها عايشت لحظات متباينة من عمر الثورة منذ بداياتها حتى اليوم. وظلّ وفيًّا لخطاب مجتهد وممانع. إنّه عيّنة نادرة من القادة الذين تتمنّع بهم الديّار ويزدهر بهم التّاريخ؛ إنه مثال في الوطنية والدّين والفكر والثّورة. لقد حق عليه وصف الإمام الخميني ذات مرّة، عندما قال عنه إنّه رجل الحرب والمحراب!

ملحق الوثائق

نسخة من وصية قديمة

نشرت صحيفة كيهان وصية قائد الثورة الإسلامية الإمام الخامنئي التي دونها عام (1963م1342ـ هـ.ش) نقلًا عن مكتب حفظ ونشر آثار القائد.

ترجمة نص هذه الوصية الجميلة والحميمة والشيّقة كما يأتي:

لما كنّا نعيش ظروفًا حرجة وغير طبيعية وأنه من الممكن أن نتعرض للخطر في أي لحظة، جلست بعد ذلك اليوم ـ اليوم الذي وقعت فيه حادثة الفيضية ـ وكتبت وصيتي. حتى قبل بضعة أسابيع لم أكن مطلعًا على مصير هذه الوصية، لكن السيد جعفر جاء بها إليّ وقال إن ابنه قد وجدها بين الأوراق القديمة.

هذا أصل الوصية التي كتبت أعلاها:

«وصية السيد علي الخامنئي المؤرخة بتاريخ ليلة الأحد 27 شوال سنة 1382هـ.ق/ فروردين 1342هـ.ش» (أي كتبتها في اليوم التالي من الليلة التي وقعت فيها حادثة مدرسة الفيضية).

هذا نص الوصية

بسم الله الرحمن الرحيم

«عبد الله علي بن جواد الحسيني الخامنئي، غفر الله لهما، يشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا (ص) عبده ورسوله وخاتم الأنبياء، وأن ابن عمّه علي بن أبي طالب (ع) وصيّه سيد الأوصياء، وأن الأحد عشر من أولاده المعصومين (ع) الحسن والحسين وعلي ومحمد وجعفر وموسى وعلي ومحمد وعلي والحسن والحجة أوصياؤه وخلفاؤه وأمناء الله على خلقه، وأن الموت حق والمعاد حق والصراط حق والجنة والنار حق، وأن كل ما جاء به النبيّ (ص) حق. اللهم هذا إيماني وهو وديعتي عندك، أسألك أن تردّها إليّ، وتلقّنها إيّايَ يوم حاجتي إليها بفضلك وكرمك.

إن أهم وصية لي هي: أن يسامحني ويبرئ ذمّتي أصدقائي وأعزّائي وسادتي، أولئك الذين مضت معهم وبذكرهم أفضل ساعات حياتي، وأن يتقبّلوا هذه المسؤولية، بأن ينقذوني ويخلصوني من أعباء حقوق الناس. قد لا أتمكّن بنفسي أن أطلب براءة الذمّة من الأفراد الذين تكلّمت عنهم بسوء، أو سمعت من أحد ما يسوؤهم، فينبغي لأصدقائي وزملائي أن يقوموا بهذا العمل المهم والضروري.

إن الأموال التي أمتلكها من حيث الكمّ لا تعدّ شيئًا، لكنها تسدّد قروضي.

سأذكر قروضي تفصيلًا في صفحة مستقلة، لتؤدّى عن طريق بيع كتبي القليلة. إن كلّ من يدّعي بأن له حقًّا عليَّ وإن لم يُذكر اسمه في تلك الصفحة المقرّرة فليقبل منه وليُؤدَّى إليه...

إن الصلاة التي في ذمتي هي من خمس إلى ست سنوات، لتؤدّى على الفور لكي أتخلّص من همّ هذا الدين الإلهي.

طبعًا، بالتأكيد لم أكن مقروضًا بهذا المقدار، لكن أخذت جانب الاحتياط.

يُعطى مبلغ للفقراء كردّ للمظالم لتسديد الديون الجزئية المنسية.

تؤخذ لي براءة الذمّة من جميع العلماء الأعلام والمراجع والطلبة، وكل أصدقائي وأقاربي والمنتسبين إليّ؛ لأن تلك الفترة كان التذمّر والشكوى ضد السادة سائدًا في الجلسات، من قبيل أن فلان لماذا لم يُقدِم؟ ولماذا فلان تكلّم بهذا الكلام، ولماذا قال هذا المطلب؟ لذا طلبت براءة الذمة من السادة العلماء الأعلام والمراجع.

وأعتقد أن أفضل طريقة للقيام بهذا العمل هي أن تقرأ وصيتي في مجلس عام يحضره جميع المنتسبين إليّ.

إن والدي ووالدتي اللذين سيعمّهما الحزن أكثر من الجميع بوفاتي، فكما يقول الحديث الشريف: «إذا بكيت فابك على الحسين» فلا ينسياني عند ذكر مصائب أجدادنا إن شاء الله.

يبدو أن مهمتي قد انتهت.

اللهم اجعل الموت أول راحتي وآخر مصيبتي، واغفر لي، وارحمني بمحمد وآله الأطهار.

العبد علي الحسيني الخامنئي».

والآن أذكر لكم قائمة قروضي التي كتبتها في صفحة مستقلة.

حوالي 100 تومان، لمقدس زادة، البزاز (مشهد).

أقل من 30 تومان، للخياط الأبكم (مشهد). 2 أو 3 تومانات، لعرب خياط (قم).

وفقًا لسجل الديون: الشيخ حسن البقال الكائن في زقاق الحجتية (قم) حيث كنا نتعامل معه دائمًا ولا نعلم مقدار الدين (يبدو بضعة تومانات).

الشيخ حسن صانعي (قم) 32 تومانًا تقريبًا.

الشيخ أكبر هاشمي رفسنجاني (قم)، إن معظم الأموال التي استقرضتها في تلك الفترة كان من الشيخ الهاشمي، لأن وضعه المادي كان جيدًا نسبيًّا، لذا كنا نستقرض منه.

وفقًا لسجل الديون: السيد مرواريد، صاحب المكتبة (قم).

وفقًا لسجل الديون: السيد المصطفوي، صاحب المكتبة (قم).

10 تومان، للسيد علي الحجتي الكرماني.

ربما 5 تومانات، للسيد محمد، الخباز بالقرب من المنزل (مشهد).

خطب ووثائق

أصل القضية الفلسطينية؟

إن أصل القضية هو أن مجموعة من اليهود النافذين في العالم أخذوا يفكرون في إيجاد دولة مستقلة لليهود، فجاء الإنكليز ليستفيدوا من هذه الفكرة وهدفهم حلّ مشكلتهم. طبعًا، كانوا قبل ذلك يفكرون بالذهاب إلى أوغندا ويتخذون من هذا البلد الأفريقي دولة لهم، وفي فترة ما فكروا بالذهاب إلى طرابلس الغرب بليبيا وتحدثوا مع الإيطاليين التي كانت طرابلس الغرب يومها في قبضتهم فرفض الإيطاليون.

كان للإنكليز يومها أغراض استعمارية مهمّة للغاية في الشرق الأوسط فراقت لهم فكرة أن يدخل اليهود بدايةً هذا البلد كأقلية ثم يبدأون تدريجيًّا بالازدياد، ويسيطرون على منطقة استراتيجية كفلسطين، ويشكلون حكومتهم، ويكونون حلفاء للإنكليز، ويمنعون قيام أيّ وحدة بين العالم الإسلامي، وخاصة العالم العربي في تلك المنطقة؛ لأنه إذا وجد العدو هناك فبإمكانه ضرب أيّ وحدة قد تتبلور رغم حذر الآخرين ووعيهم. والعدو الذي يحظى بهذا الدعم كلّه من الخارج وبأساليب الخداع والتجسس كلّها بمقدوره بث روح الشقاق والنزاع، وهذا ما جعله يقترب من واحدة ويضرب آخر، ويفتك بثالث، ويشدد على رابع وهذا ما حصل.

هذه كانت مساعدة الإنكليز بالدرجة الأولى وبعض البلدان الغربية ثم أخذوا تدريجيًّا ينفصلون عن الإنكليز ويقتربون من أمريكا التي حضنتهم

حتى يومنا هذا، حيث إنهم أوجدوا كيان دولة باحتلال دولة فلسطين. ولم يكن هذا الاحتلال في بدايته عن طريق حرب؛ بل عن طريق المكر والخداع؛ من خلال شراء قطع كبيرة من الأراضي الفلسطينية التي كان يعمل عليها مزارعون وفلاحون وكانت أراضٍ خضراء غنية، وراحوا يشترونها من أصاحبها ومالكيها الأصليين الذينً كانوا يعيشون في أمريكا وأوروبا بأضعاف ثمنها، وقد راق لأولئك الأمر فباعوا أراضيهم لليهود. طبعًا كان يوجد سماسرة أيضًا. فقد سمعت أن أحد أشهر السماسرة كان السيد ضياء شريك رضا خان في انقلاب عام 1299 هـ.ش فقد توجه إلى فلسطين في ما بعد وعمل سمسارًا -كما روي- في بيع أراضي المسلمين لليهود والإسرائيليين. اشتروا الأراضي وما إن أصبحت ملكهم بدأوا تدريجيًا بطرد المزارعين والفلاحين منها عبر أساليب وحشية وغاية في القساوة. وفي الوقت عينه كانوا يعملون على لفت الرأي العام العالمي نحوهم بالكذب والخداع.

وقد دونت ثلاثة أركان كانت أساس احتلال الصهاينة الغاصبين لفلسطين:

الأول: كان ممارسة القسوة ضد العرب بأشد أنواعها ودون أيّ رحمة.

الثاني: الكذب على الرأي العالمي. وهذه السياسة هي من السياسات الغربية، فكم مارسوا من الكذب بواسطة وسائل الإعلام الصهيونية التي كان يسطر عليها اليهود، بعضهم قبل احتلال فلسطين وبعضهم الآخر من الرأسماليين اليهود بعد احتلال فلسطين، وكثيرون هم من صدقوا، حتى إن الكاتب والفيلسوف الاجتماعي الفرنسي جان بول سارتر الذي كنا في شبابنا من متتبعي كتاباته وكتابات غيره إلى حد ما قد راح ضحية خدعهم؛ ففي كتاب له كنت قرأته قبل ثلاثين عامًا كتب يقول: ناس بلا وطن في وطن بلا ناس، يعني أن اليهود كانوا أناسًا بلا وطن جاؤوا إلى فلسطين التي كانت وطنًا بلا ناس. ما هذا الهراء؟ كان ثمة شعب يعمل والشواهد كثيرة. ينقل

سواح تلك الأيام من الأجانب أن مزارع القمح وحقولها في فلسطين واسعة كالبحر وسنابل القمح تنتشر على مد النظر في الأراضي الفلسطينية كلّها فكيف يسمونها وطنًا بلا ناس، هكذا أوحوا للعالم أن فلسطين مكان متروك مهمل خرب وجئنا فعمرناها، سعوا دائمًا من خلال الكذب على الرأي العام إلى إظهار أنفسهم بمظهر المظلومية وما زالوا هكذا. إذا ما تصفحتم المجلات الأمريكية كـ«التايم» و«نيوزويك» التي أحيانًا ما أتصفحها لرأيتم أنها إذا ما وقعت حادثة صغيرة في مكان ما لعائلة يهودية فإنها تتعمد الإكثار من نشر الصور والتفاصيل حول مظلومية هذه العائلة أو ذاك الفرد، وتحاول تضخيم الأمر. لكن المئات؛ بل الآلاف من الحالات التي يتعرض فيها الشبان الفلسطينيّون والأسر الفلسطينية والأطفال الفلسطينيّون والنساء الفلسطينيات في الداخل وفي خارج فلسطين لأشد أنواع القسوة والظلم لا تذكرها تلك المجلات ولو إشارة، وهذا كله ينخرط في سياسة الكذب على الرأي العام وتضليله.

الثالث: التساوم والتفاوض أو ما يسمونه باللوبي؛ أجلس مع هذا أتحدث معه وأساومه ومع تلك الدولة وتلك الشخصية ومع ذاك الرجل السياسي وذاك المفكر وذاك الكاتب وذلك الشاعر.

هذه هي الأركان الثلاثة التي اعتمدوا عليها حتى الآن واستطاعوا الهيمنة على فلسطين بها. ولأن القوى والدول الأجنبية كانت معهم وعلى رأسها الإنكليز، وكانت منظمة الأمم المتحدة وقبلها جمعية الأمم التي تشكلت من قبل منظمة الأمم وبالتحديد بعد الحرب للإشراف على عملية السلام كانت على الدوام تدعمانهم باستثناء بعض الحالات النادرة. فجمعية الأمم أصدرت عام 1948 قرارًا قسمت بموجبه فلسطين دون أي سبب أو مبرر، ومنحت اليهود 57 بالمئة من الأراضي الفلسطينية في حين لم يكن لهم قبل ذلك سوى خمسة بالمئة، فشكلوا حكومتهم ودولتهم وبدأت المشاكل من خلال مهاجمة القرى ومهاجمة المدن ومداهمة المنازل ومهاجمة الأبرياء. والدول العربية كان لها بعض التقصير، حيث اندلعت حروب عدة عام 1967

استطاعت إسرائيل، وبمساعدة من أمريكا وبلدان أخرى عدة، احتلال أراضٍ من مصر وسوريا والأردن. وفي حرب عام 1973 التي بدأها العرب استطاع اليهود أيضًا بمساندة من تلك الدول إنهاء الحرب لمصلحتهم وضمّ أراضٍ جديدة أخرى. والهدف هو التوسع فالصهاينة ليسوا قانعين بالأراضي الفلسطينية الحالية، كانوا في البداية يريدون شبرًا من الأرض، ثم حصلوا على نصف الأراضي الفلسطينية، ثم احتلوها كلها، ثم بدأوا بشن العدوان على الدول المجاورة لفلسطين كالأردن وسوريا، واحتلوا بعض أراضيها كالجولان، وكذلك مصر واحتلوا أجزاءً من أراضي هذه الدول. أما اليوم، فإن هدف الصهاينة الأساس قيام إسرائيل الكبرى.

طبعًا قلما يتحدثون عن ذلك اليوم ويسعون إلى كتمان ذلك، وهذا أيضًا يصب في خانة الكذب على الرأي العام؛ لأنهم في هذه المرحلة هم بحاجة إلى كتمان أهدافهم التوسعية لأسباب سأوضحها. السبب الذي دفع بالصهاينة اليوم إلى هذا المأزق هو حاجتهم للسلام، فهم بحاجة مبرمة إلى السلام؛ لأنه في الفترة ما بين عامي 74و 76 لم يكن ثمة نضال وكفاح، ولم تمض تلك السنوات العشرون بخير. وبعد اندلاع الكفاح، المسلح كانت العمليات تتم من خارج الأراضي الفلسطينية، فمنظمة التحرير الفلسطينية وباقي المنظمات كانت تتخذ من الأردن مقرًّا لها على سبيل المثال أو في سوريا أو في أماكن أخرى. وكانت هذه المنظمات ترسل مجموعاتها لتنفذ عمليات في الداخل، وحينها لم تكن تتشكل بعد منظمة ثورية حيث كان الناس مرعوبين ولم يكن بمقدورهم القيام بأدنى حركة.

الحكومة الإسلامية في ظل ولاية الفقيه

إن الذين استسلموا للضغط وهجروا هويتهم الإسلامية، يشعرون اليوم بالثورة في أعماقهم، وهم يرَون تلك القيم التي اعتبروها قيمًا سلبية غدت اليوم قيمًا إيجابية فعالة أثبتت وجودها النشط على الصعيد العالمي الواسع. إنهم يشعرون بالحاجة إلى العودة إلى تلك القيم. وهذا هو السبب في ما

نشهده اليوم من الذين تنكروا للإسلام، عادوا يزحفون نحو القرآن والإسلام الصحيح في كثير من دول العالم، فضلًا عن الشعوب والجماهير المستضعفة التي بقيت محافظة على هويتها الإسلامية والحيوية، وفعالة في إيجابيتها، وشجاعة في مواجهة القوى العظمى، وثابتة لا يعتريها الكلل، ونامية كالكوثر في العطاء، لا يعود يخامرهم الشك لحظة في أن هذه الهوية قيّمة، فيتجهون نحوها، مدركين أنها مصداق الآية: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ * إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ﴾[1].

ذلكم هو الدليل على أن التاريخ يعيد نفسه، فاليوم تلك الحضارة التي كانت تطعن القيم الإسلامية والإيمانية، إنها هي «الأبتر» الذي لا عقب له. إن الأمة الإسلامية تشعر بهذا كله، ولكنه إحساس ليس مقتصرًا على الأمة الإسلامية، فالأمم غير المسلمة تحس الإحساس نفسه، وهم كذلك يحبون النظام القوي المقتدر المقاوم لقد أتعبتهم السلطة، ولا فرق بين السلطات فالسلطة الظالمة سيئة بصرف النظر عن نوع النظام الذي تمثله.

لذلك، فإننا نشهد اليوم التوجه نحو الإسلام، وإيران الإسلامية، والجمهورية الإسلامية، والثورة الإسلامية، وشعارات هذه الثورة في بلدان هي تحت سيطرة الشرق والغرب. إننا نشهد هذا الميل فيهم بكل وضوح وثبات؛ ولا يختلف الأمر مع أولئك الذين نادَوا بالشعارات الاشتراكية في بلدانهم، فهم بعد أن أدركوا فراغ أنظمتهم وضعفها وهشاشتها لكونها بُنِيت على تلك الشعارات، التفتوا بميولهم نحو ذلك النظام المقتدر الصلب المقاوم؛ ذلك هو نظامكم، نظام الجمهورية الإسلامية.

الحكومة في النظام الإسلامي تعتبر العمود الفقري والدماغ والقلب ومقر قيادة الجسم ومصدر الأوامر للأعصاب؛ ذلك لأنها أحد العناصر الثلاثة المهمة التي يتألف منها النظام الاجتماعي في النظام الإسلامي. وهذه

---

(1) سورة الكوثر: الآيات 1ـ3.

العناصر الثلاثة هي: الحاكم، والقانون والناس، فالحكومة تأتي على رأس هذه العناصر الثلاثة.

إنكم وفي مثل هذه الظروف يدور بحثكم حول الحكومة الإسلامية، إنكم تحسبونه بحثًا جافًّا، ولكنه ليس بحثًا عقليًّا مجردًا. إن البحث في الحكومة من أكثر البحوث واقعية وعملية.

ليس من الممكن أن نفكر بإقامة نظام إسلامي من دون أن نفكر في الحاكم وفي شكل نظامه.

إذا ما ادُّعيَ أن نظام إسلامي، فإن خير محك لهذا الزعم هو أن ننظر إلى حاكمه، وهذا أقرب محك الى متناول اليد. كيف يصح أن يكون الإسلام هو نظام الحياة في بلد ما ثم يكون أهم قسم من هذا النظام ورأسه، وهو الحكومة، بعيدًا عن استلهام الأحكام الإسلامية، ولم يتشكل بالشكل الإسلامي؟ إننا إذا أردنا أن نبحث في الحاكم والحكومة علينا أن نبحث بكل دقة وإنعام نظر؛ ذلك لأن هذا الموضوع يقع اليوم هدفًا للهجوم.

إن من المهم للأجيال القادمة ولسائر جماهير العالم أن تعرف أن الإسلام وتحقق نظامه على صعيد الواقع ليس هو وحده الذي يتعرض للهجوم والتخاصم على يد القوى العظمى وعملائها، إنهم يهاجمون حتى وجوده الذهني في الأفكار، إنهم يحاربونه في كل جبهة تظهر فيها حكومة إسلامية، وها هي أمامكم إيران الإسلامية كمثال على ذلك.

إن قوى العالم، بلا استثناء؛ لم تترك وسيلة تؤذي بها هذا البلد، وهذا الشعب، وهذه الحكومة، وهذا النظام إلا استعملتها، ولم تترك طريقًا لإظهار العداء لهذا البلد وهذه الأمة إلا سلكته، بما في ذلك حياكة المؤامرات، والحرب، والاعتداء العسكري، ونشر الشائعات والأراجيف، والمقاطعة الاقتصادية. هذه كلها كانت كافية لتطيح بأي نظام آخر. غير أن مناعة هذا النظام ناشئة من القرآن الذي حفظه من الانحراف يسارًا أو يمينًا لاستمالة

فريق من الناس.

الحقوق الإنسانية والاجتماعية للمرأة والرجل في الإسلام

يمكن النظر إلى رؤية الإسلام إلى الجنسين (المرأة والرجل) من زاويتين: إحدى الزاويتين زاوية مبدإ الإنسانية وجوهرها وحقيقتها والأمور التي تترتب على هذا الجوهر والحقيقة، سواء في نفس الإنسان، أو في مصيره أو في الدرب الذي يوصل الإنسان إلى ذلك المصير، وتلك الدرجات السامية التي يمكن للإنسان أن يصلها أو ما يتعلق بالحقوق الأساسية للإنسان كحق الحرية، أو حق التعقل، أو حق التكليف ـ والتكليف أيضًا هو حق بمعنًى من المعاني ـ وحق الاختيار، وحق الإرادة، وحق الملكية.

وأحيانًا ينظر الإسلام إلى الرجل والمرأة من زاوية بعض الأعراض واللواحق والظروف الحياتية الخاصة من قبيل الحالة الجسمية والواجبات والتكاليف الاجتماعية.

الفارق في الحقيقة الإنسانية

من الزاوية الأولى، لا يرى الإسلام أي فرق بين المرأة والرجل، وليس لجنس المرأة والرجل أدنى تأثير، إذ لا فرق في جوهر إنسانيتهما ولا في حقوقهما الأساسية. الرجل حرّ والمرأة أيضًا حرة، وللرجل حق الانتخاب والمرأة أيضًا لها حق الانتخاب، والرجل تقع على عاتقه واجبات والمرأة أيضًا يقع على عاتقها بعض الواجبات، الرجل بوسعه الرقي للمراتب الإنسانية العليا والمرأة كذلك بوسعها الرقي للمراتب الإنسانية العليا، والرجل من حقه طلب العلم وتحصيله والمرأة كذلك من حقها طلب العلم وتحصيله، والرجل تقع على عاتقه واجبات جسيمة تتعلق بالجهاد في سبيل الله والمرأة أيضًا تقع على عاتقها واجبات جسيمة تتعلق بالجهاد في

سبيل الله[1]. والتكاليف الإلهية التي تعدّ فرصًا لعروج الإنسان، وبواسطتها يستطيع الإنسان أن يعرج إلى الأعالي، واجبة على المرأة وعلى الرجل.

هذه الأمور كلّها موضوعة أمام المرأة والرجل على السواء ومن دون أي تفاوت. لذلك يذكر القرآن الكريم المرأة والرجل في مواضع عدّة إلى جانب بعضهما: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[2]. هنا ليس بوسع الرجال أن يقولوا إن لنا هذا الامتياز أو الترجيح، كلا، في هذه الأمور كلّها يؤخذ الرجل والمرأة في الرؤية الإلهية على نحو السواء؛ بل في بعض الأحيان، من أجل أن يضع الله تعالى نموذجًا أمام أنظار البشر يختار النساء لذلك. وكان بوسعه أن يختار رجلًا، فالرجال الكبار كثر لكنه يختار امرأة، ولهذا الاختيار معناه.

يقول القرآن الكريم مقابل أولئك الجاهليين الذين كانوا يتصورون وجود فروق بين المرأة والرجل: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ﴾[3]، أي أنه يضرب امرأة فرعون مثلًا للمؤمنين: ﴿إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ﴾[4]. وفي الجهة المقابلة، أي في جانب السوء: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ﴾[5]، فالله يسوق

(1) فالجهاد واجب على المرأة والرجل، والجهاد ليس القتال بالسيف فقط إنما توجد أنواع وصنوف متعددة من الجهاد، وبعض أنواع الجهاد أصعب حتى من القتال بالسيف والتواجد في الجبهات، وقد يكون بعض أنواع الجهاد متيسّرًا للرجل وغير متيسّر للمرأة، لكن الجهاد في سبيل الله على كل حال واجب على المرأة والرجل.

(2) سورة الأحزاب: الآية 35.

(3) سورة التحريم: الآية 11.

(4) سورة التحريم: الآية 11.

(5) سورة التحريم: الآية 10.

امرأة نوح وامرأة لوط كنموذجين للسوء، أي في ميادين الإنسانية والتكامل والتعالي، وفي مواطن العروج والسقوط، ومن حيث التكاليف والحقوق، لا فارق بين المرأة والرجل فكلاهما كائن إنساني.

الفوارق في الحقيقة الجسمانية والتكاليف الاجتماعية

الزاوية الثانية هي النظر إلى الجنسين من حيث واقعهما كجنسين، إذ ثمة واقع لكل واحد من هذين الجنسين. إرضاع الطفل مثلًا واجب وُضع على عاتق المرأة. أو خذوا مثلًا حضانة الطفل وهو تكليف وحق -إنه واجب وبمعنى من المعاني حق- وضع على عاتق المرأة. أو مثلًا إعالة الأسرة وتوفير مستلزمات المعيشة لها تكليف وضع على عاتق الرجل. لو كانت للمرأة ثروة الدنيا كلها فليس من واجبها الإنفاق على متطلبات البيت وتكاليف الحياة من جيبها، وعلى الرجل القيام بذلك. هذه أمور ناجمة عن واقع الجنسين. أي أن الله تعالى خلق هذين الجنسين على شكلين مختلفين من الناحيتين الجسمية والعاطفية؛ وذلك من أجل مصالحهما ولبقاء النسل ولعمارة العالم ولإدارته وإدارة الطبيعة بشكل صحيح. لقد خلق كل من المرأة الرجل على شكل مختلف من حيث المشاعر والجسم، وذلك في ضوء الواجبات الملقاة على عاتق كل منهما. وهذه الواجبات مرسومة على أساس ذلك الواقع. هذا الواقع الطبيعي -سواء الجسماني أو العاطفي- يؤثر في نوع التكاليف الموضوعة على عواتقهم، وكذلك في نوع الحقوق المخصصة لهم، كنفقة المرأة وكسوتها التي يتولاها الرجل. فحق النفقة والكسوة لا علاقة له بفقر المرأة أو ضعفها بحيث إنها يجب أن تنال هذه الحقوق لأنها لا تستطيع أن تعمل، لا، قد تكون المرأة قادرة على العمل والحصول على العمل، لكن ليس من واجبها أن تنفق من أموالها حتى ريالًا واحدًا في حياتها المشتركة مع زوجها. بوسعها إذا شاءت أن تنفق أموالها في موضع آخر ولا إشكال في هذا إطلاقًا. نظرة الإسلام هذه إلى الرجل والمرأة ناجمة عن تربيتهما الطبيعية. أوجد الله تعالى نظامًا طبيعيًا على أساس المصالح والحكم، ومن أجل نجاح الحياة

بين المرأة والرجل، ولكي يستطيعا إدارة الدنيا. وضع أعمالًا على عاتق المرأة وأعمالًا على عاتق الرجل، وقرّر حقوقًا للمرأة وحقوقًا للرجل. مثلًا حجاب المرأة فيه تشدّد أكبر من حجاب الرجل. طبعًا الرجل أيضًا يجب أن يراعي الحجاب في بعض الحالات، ولا يكشف عن أنحاء من جسمه. لكن هذا المعنى أشد وأكبر لدى المرأة، لماذا؟ لأن طبيعةالمرأة وخصوصياتها ولطافتها جعلتها مظهرًا للجمال والظرافة في الخلقة، وإذا أردنا للمجتمع أن لا يصاب بالتشنج والانهيار والتلوث والفساد فيجب حجب هذا الجنس. والرجل ليس كالمرأة بالمطلق في هذا المجال وله حريات أكبر. هذا ناجم عن الوضع الطبيعي لكل من المرأة والرجل والرؤية الإلهية في تنظيم العالم وإدارته.

سبب الفرق بين دية المرأة ودية الرجل في الإسلام

من عوامل الفرق بين المرأة والرجل قضية المال والأمور الاقتصادية تترك تأثيراتها بعض المواطن، ولكن ثمة في مسألة القصاص مسألتين: الأولى النفس مقابل النفس. وهذا لا فرق فيه أبدًا بين الجنسين. إذا قتلت المرأة رجلًا أو قتل رجل امرأة فيجب أن يُقتصّ من القاتل. ولا يقال أبدًا إذا قتل الرجل امرأة فحكمه كذا، وإذا قتلت المرأة رجلًا فحكمها كذا، كلا، القصاص حكم كلاهما ويجب الاقتصاص منهما، أي لا يوجد من حيث أهمية النفس ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾[1] أي فرق بين المرأة والرجل.

ولكن ثمة اختلاف بين المرأة والرجل من الناحيةالمالية حيث قُرّر للرجل امتياز مالي. هذا الامتياز المالي المقرر للرجل يأتي في مقابل الواجب المالي الملقى على عاتق الرجل، ليس في أمور الأسرة وحسب؛ بل لأن إنتاج المال والثروة يتم بواسطة الرجل غالبًا. ولا علاقة لهذا بالقيم الإنسانية. لنفترض

(1) سورة المائدة: الآية 32.

أنكم تريدون اختيار عامل لإنجاز بعض أعمال البناء في منزلكم، ستذهبون وتجدون عشرة أشخاص واقفين لطلب العمل بينهم رجل قوي ورجل متعلم نسبيًّا. هنا سوف تختارون الرجل القوي وتعطونه المال للعمل في منزلكم. أما إذا أردتم أن تختاروا معلمًا لابنكم أو تسليته لمدة ساعة من وقت الفراغ فسوف لن تختاروا ذلك العامل القوي إنما ستمنحون مالًا أكثر لذلك الرجل أصفر الوجه النحيف وتأتون به لهذه المهمة.

وعمومًا فإنكم، تختارون الأشخاص بما يتناسب والأعمال المطلوبة منهم. الرجل معدّ للخوض في ميادين الاقتصاد والمال، ولا يعني هذا أن المرأة لا يحق لها ذلك، بلى من حقها ذلك، لكنها مشغولة بأمور أخرى فعليها مهام الحمل والإرضاع، وتوجد ظرافتها الجسمية والروحية ورقة مشاعرها، ولا تستطيع الدخول في الساحات كلّها، ولا طاقة لها بألوان التعامل كلّها، وهذا ما يخلق لها قيودًا من الناحية المالية والاقتصادية والأنشطة ذات الصلة بهذه الأمور، بينما لا يتقيّد الرجل بهذه القيود؛ بل هو مختص أساسًا بتحمل أعباء الأمور الاقتصادية. طبقًا لذلك المثال، فإن ذلك الامتياز يعطى للرجل القوي، أي لو تقرر أن يعطوا لذلك الرجل الضعيف ألف تومان في اليوم فسوف يعطون للرجل القوي ألفًا وخمسمئة تومان يوميًّا. وليس معنى هذه الألف والخمسمئة تومان أن القيمة الحقيقية للرجل القوي أكبر من الرجل الضعيف؛ بل معناها أن قيمته في هذا العمل أكبر. وإذا أرادوا مثلًا تخصيص امتياز لحضانة الطفل فسوف يخصّص هذا الامتياز للمرأة، وإذا أرادوا تخصيص امتياز للإرضاع فسيكون الامتياز للمرأة وهلمّ جرًّا.

وعلى هذا الأساس، ثمة فرق بين دية المرأة ودية الرجل، وليس لأن قيمة المرأة أقل من قيمة الرجل، لا، القصاص موجود بالنسبة إلى الجميع ـ النفس في مقابل النفس ـ ولكن لأن الرجل عمومًا هو الناشط في حقل المسائل المالية والمنتج للمال والثروة، عليه تختلف ديته عن دية المرأة. وهذا كله طبعًا قائم على الأغلبية، وإلا قد تكون ثمة امرأة أقوى من رجال أقوياء عدة! كتلك السيدة المحترمة في صدر الإسلام التي قالت لذلك الشاعر قم واقتل

ذلك اليهودي، لكن الشاعر خاف واعتزل، فقامت هي وأخذت بيدها عمودًا وضربت اليهودي فقتلته، وكان ذلك الشاعر المسكين يرتعد من الخوف هناك! لدينا مثل هذه النماذج في زماننا وفي الزمن الماضي. لكن هذه ليست حالات غالبة، والأحكام العامة لا تشرّع على أساس الحالات النادرة إنما على أساس الغالبية والحالات الغالبة. إذًا من الناحية الإنسانية للقضية -وهي قيمة النفس- يتساوى الرجل والمرأة، ولكن من حيث القيمة المالية والمادية -والتي تتعلق بالدور العام للرجل في مجال إنتاج الثروة- يختلف الرجل عن المرأة.

الإفتاء وإمامة صلاة الجماعة

طبعًا، بعض هذه الواجبات التي تعدّ مسلمًا بها في الفقه -كمسألة الإفتاء- يمكن مناقشتها. لا نستطيع أن نؤيد تمام التأييد أن الرجولة شرط للإفتاء؛ بل في بعض المسائل ربما وجب إفتاء النساء. ثمة مسائل لا نستطيع أنا وأنتم الرجال أن نفهمها، وحتى لو شرحوها لنا لما اتضحت لنا، وإنما بوسع المرأة أن تفهم الموضوع. ربما قال الإنسان إن من المتعيّن إفتاء النساء في المسائل المتعلقة بالنساء. على كل حال لا نريد أخذ ما قيل في الفقه في مقام الاختلاف بين المرأة والرجل أخذ المسلمات، لا، بعض ما قيل في الفقه من المسلمات -كمسألة الدية هذه- وبعضه ليس بمسلمات ويمكن إعادة النظر فيه، كمسألة الإفتاء والقضاء، وحتى مسألة إمامة الجماعة، حيث لم يكن بعض الأكابر من قبيل الإمام الخميني (رض) من القائلين بحق إمامة الجماعة للنساء -على ما في بالي الآن- لكننا لم نوافق هذا الرأي. إذًا، لسنا نقبل على نحو الإطلاق كل ما ورد في الفقه من الاختلافات بين المرأة والرجل ولا نعتبره مما لا نقاش فيه، لا، بعض ما ورد يقبل النقاش وبعضه لا يقبل النقاش حقًا.

تفسير الآية الكريمة: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[1]

قدّم آية الله العظمى السيد علي الخامنئي في مراسم عقد قران عدد من الشباب تفسيرًا للآية 34 من سورة النساء: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ مستعرضًا باختصار واجبات المرأة والرجل في العائلة والتباينات بينهما، وفي ما يأتي خلاصة حديثه:

معنى هذه الآية أن الإشراف على أمور البيت يقع على عاتق الرجل، وعلى الرجل أن يذهب ويعمل ويتولى إعالة العائلة ومعاشها. وكل ما تمتلكه المرأة من ثروة فهو لها وليست معيشة العائلة على عاتقها. وليس الأمر بحيث نقول إن المرأة يجب أن تتبع الرجل في المواطن كلّها، كلا، ليس لدينا مثل هذا الأمر، لا في الإسلام ولا في الشرع. آية ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ...﴾ ليس معناها أن تكون المرأة تابعة لزوجها في الأمور كلّها، لا.. أو أن نقول مثل بعض هؤلاء الذين لم يروا الغرب ويسلكون سلوكًا أسوء من الغربيين في تقليدهم للغرب، إنّ المرأة يجب أن تكون الكل في الكل ويكون الرجل تابعًا لها. لا، هذا أيضًا خطأ.

هما بالتالي شريكان ورفيقان، وعلى الرجل أن يتنازل في بعض المواطن، وعلى المرأة أن تتنازل في بعض المواطن. أحدهما يتنازل عن ذوقه وإرادته هنا والآخر يتنازل في موضع آخر ليستطيعا العيش سوية.

لكن الله تعالى جعل بين المرأة والرجل اختلافات طبيعية. جعل الله تعالى طبيعة المرأة ظريفة. بعض أصابع يد الإنسان كبيرة وضخمة جدًّا ومناسبة جدًّا لاقتلاع صخرة من الأرض، ولكن ليس من المعلوم أن بوسعها رفع جوهرة صغيرة جدًّا أو لمسها. وبعض الأصابع ظريفة ورفيعة ولا تستطيع رفع تلك الصخور، لكن بمقدورها جمع تلك الجواهر الصغيرة وبرادة

---

(1) سورة النساء: الآية 34.

الذهب من على الأرض. وهكذا هما الرجل والمرأة. لكل منهما مسؤولياته. ولا ينبغي القول مسؤولية من منهما أعظم وأثقل. مسؤولية كلاهما ثقيلة. وكلتا المسؤوليتين لازمة. هكذا جعلهما الله إلى جانب بعضهما.

الصبر في الإسلام

وعندما يطرح في الأحاديث، فمن الطبيعي أن يحرك المسلم ويبعث في نفسه الرغبة للتعرف إليه والسعي للاتصاف به. وللأسف، فقد تعرض هذا المفهوم -كغيره من المفاهيم- للتحريف الذي ابتليت به أغلب المفاهيم الإسلامية، ويمكن القول بخصوص مفهوم الصبر إنه مُسخ وحُرّف معناه، فانقلب رأسًا على عقب.

الفهم الشائع والعامي للصبر

يعرَّف الصبر عادة بأنه تحمل الآلام والمرارات. وهذا التعريف والفهم يمتزج بالإبهام والغموض إلى حد كبير بحيث يسمح لكل من يريد، أن يوجهه إلى معانٍ مختلفة؛ بل متضادة. فإذا طُرح مفهوم الصبر في مجتمع يعيش الظلم والقهر، ويخضع لأشكال الفساد والانحلال، بشكل خاطئ، يتحول إلى عامل مهم يستخدمه الظالمون والمفسدون للاستمرار في السيطرة والقمع، ويصبح عاملًا مساعدًا للتخلف والركون وبقاء حالة الفساد والانحطاط. وعندما يطلب من شعب يعاني الفقر والحرمان والتخلف أن يصبر، وهو غارق في مستنقع الضياع والانحراف أو غارق في المظالم التي تسبب بها زمرة الظالمين فاقدي الشرف والإنسانية، فإن أول ما يفهم من هذه الموعظة كإجراء عملي أن عليهم تحمل المرارات والآلام والظروف القاسية المهلكة التي تمارس وتفرض عليهم. وتكون النتيجة أيضًا أن هذا المجتمع ليس أنه لن يتحرك نحو الثورة ضد الأوضاع السيئة للتخلص والنجاة من هذا الظلام والضياع فحسب؛ بل سيتوهم ويمني نفسه بأنه مأجور ومثاب عند الله على هذا الصبر أيضًا. وعليه، ينزوي ولا يبالي بما يحدث ولا يكترث بما

يحصل حوله، ويعيش حالة من الرضا والسرور ويظن ذلك فوزًا عظيمًا له.

ومن الواضح أنّ شيوع مثل هذه الروحية وانتشارها في المجتمع سيعود بنفع كبير على الطبقات الظالمة التي تريد الحفاظ على امتيازاتها. ويبقى الضرر نصيب الطبقات المستضعفة المظلومة.

ومن المؤسف أنّ هذا الفهم الخاطئ المستلزم لهذه الآثار والنتائج في المجتمع، يطغى في عصرنا الحالي على المجتمعات الإسلامية. كما إنّ طرح أي معنى آخر للصبر ـ وإنْ كان مقبولًا ومنطقيًّا عند من لم يُسبق بالتعرف إلى هذا الموضع ـ يحتاج إلى الكثير من المقدمات والأدلة لأولئك الذين لم يتعرفوا إلى التعاليم والمعارف الإسلامية بشكل صحيح. وقد يكون البحث معهم في أغلب الأحيان لا طائل وراءه.

وإذا أردنا الاطلاع على الآيات والروايات التي تناولت مفهوم الصبر بشكل جامع وشمولي، فإننا سنتعجّب بعدها من هذا التحريف النبوي الذي قد وصل إلى درجات خطرة.

نظرة عامة على المصادر التي تطرح الصبر

إذا فهمنا معنى الصبر وتبيّن لنا وفق ما طرح ـ بوضوح ومن دون شائبة ـ في الآيات القرآنية والروايات المنقولة عن الأئمة (ع) سنصل إلى نتيجة تخالف كليًّا ما هو رائج وشائع بين الناس. وعندما ننطلق من الرؤية القرآنية والروائية سنشاهد أن الصبر هو ذلك العمود الحديدي الذي يقلب أكبر الصخور وأثقلها، ويرفع الموانع والعواتق الكبرى، ويواجه المشكلات ويتجاوزها بكل سهولة محققًا النتائج الإيجابية تمامًا.

وحينها سيكون مفتاحًا لكل أبواب السعادة والخير للمجتمع المظلوم والضال. كما كان من الممكن أن يكون مفتاح أبواب الشقاء والتعاسة للمجتمع بأسره. وبفهمه فهمًا صحيحًا فإنه سيغدو المانع والرادع والمقلق لكل القوى الشريرة السيئة. وللتعرف إلى مفهوم الصبر ومضمونه وميادينه

التي يكون فيها الحل الوحيد المفيد والنافع، علينا الرجوع إلى القرآن وأحاديث أهل البيت (ع) والوقوف عليها والتدقيق فيها. فحينها يمكن إثبات المعنى الصحيح لهذا المفهوم. أما في ما يتعلق بالقرآن الكريم، فقد أتى على ذكر الصبر والصابرين في أكثر من سبعين آية بشكل مباشر وصريح مع مدح هذه الصفة والمتصفين بها، كما ذكرت الآثار والنتائج القريبة لها والمواقع التي تزيد وتكبر الأمل في الذين يتمسكون بها. ولكن، لن أتعرض في هذا البحث المختصر إلى الآيات القرآنية وشرحها؛ بل سأكتفي بالتدقيق في الروايات واستنباط المعاني والدلالات منها. وانتهاجي هذه الطريقة مردّه إلى أمرين:

الأول: إن الوقوف والتدقيق في الآيات القرآنية التي تناولت مفهوم الصبر يستلزم الدخول في بحث واسع ويحتاج إلى فرصة أوسع.

الثاني: اعتمادنا على الروايات يساهم في رفع النسيان والإهمال الذي تعرضت له أحاديث المعصومين حيث خلت الأبحاث والدراسات الإسلامية الأخيرة منها، ويبيّن كيفية الاستفادة من روايات الشيعة لأولئك الذين لم يطلعوا على الدور الوضّاء والهادي للحديث.

المفهوم الإجمالي للصبر

بناءً على مجموع الروايات التي وصلتنا، يمكننا أن نعرّف الصبر بهذا النحو: هو مقاومة الإنسان المتكامل (السالك طريق الكمال) للدوافع الشريرة المفسدة والمنحطة.

وكمثال على ذلك يمكننا أن نشبّه هذا الأمر بشخص يريد تسلق جبل. فأثناء تسلقه للوصول إلى القمم العليا يوجد موانع وصعاب، قسم منها يتعلق بهذا المتسلِّق وينبع من نفسه، والقسم الآخر يرجع إلى العوامل الخارجية، فيعملان معًا على الحد من حركته.

أما ما يرجع إلى الإنسان نفسه، فهو طلب الراحة والخوف أو اليأس من

الوصول إلى الهدف، والأهواء المختلفة التي تعمل على منعه من الاستمرار في التسلّق والصعود، حيث تنخفض حرارة الاندفاع والبواعث بسبب استمرار تلك الأفكار والوساوس. أما في ما يرجع إلى العوامل الخارجية، فتوجد الصخور الضخمة والذئاب والأشواك وقطاع الطرق وأمثالها. كل منها يهدد الإنسان ويمنعه من متابعة مسيره. ومثل هذا الشخص الذي يواجه هذه المتاعب والمصاعب إمّا أن يقرر عدم مواصلة السير بسبب المخاطر والآلام والمشاق، وإما أن يصبح الأمر عنده معاكسًا، حيث يزداد عزمه قوةً وثباتًا، ويقرر أن يقاوم الموانع الداخلية والخارجية كلّها، وبالاعتماد على عامل المثابرة والتحمل، يدفع هذه الموانع من طريقه ويواصل المسيرة. هذا الثاني هو الذي يعني الصبر. والإنسان في حقيقة حياته المحدودة في هذا العالم وفي الواقع، قد جُعل في طريق -يمتد من بداية حياته الدنيا وحتى وفاته- ليسلكه ويطويه نحو الوصول إلى أعلى منزل من منازل الإنسانية. ولأجل تحقق هذا الهدف، ولكي يقترب من هذا المنزل، خلق لأجله كل ما يعينه عليه. وهذه الوظائف كلّها الملقاة على عاتقه والتكاليف التي كلف بها تعد وسائل القرب ومراحل السير نحو الهدف المنشود. ولم يكن ذلك المجتمع الإسلامي، الذي يعد أول هدف للدين الإلهي والأنبياء العظام إلا لأجل بناء ذلك الإنسان الواصل وصناعته. فهم (صلوات الله عليهم) كانوا يريدون إيجاد المناخ المناسب لتمكين الإنسان من سلوك هذا الطريق بيسر للوصول إلى تلك الغاية.

إنّ هذه الغاية يمكن التعبير عنها بكلمات قليلة، فهي تعني ارتقاء الإنسان وتكامله وتفجّر ينابيع الاستعدادات والقابليات المودعة فيه. وهذا ما يعبّر عنه في ديننا أيضًا بتعبيرات مختلفة من قبيل «التخلّق بالأخلاق الإلهية، والقرب من الله و...».

وبالطبع يوجد في هذا الطريق، الذي هو طريق صعب مليء بالمتاعب، موانع وحواجز كثيرة، على الإنسان أن يقطعها ويجتازها. وإنّ كل مانع منها يكفي وحده لإيقاف هذا المتسلّق نحو قمّة الكمال والرقي ومنعه من متابعة سيره.

فمن جانب باطن الإنسان يوجد كل تلك الصفات والخصال السيئة والرذيلة، مضافًا إلى العوامل الخارجية الدنيوية التي تجلب المتاعب والآلام وتعتبر مجموعة من الأشواك والعقبات في هذا الطريق.

الصبر هنا يعني مواجهة هذه الموانع كلّها ومقاومتها بإرادة صلبة وعزم راسخ يضع هذه العقبات كلها جانبًا. وكما ذكرنا، فإنّ التكاليف الإسلامية كلها الفردي منها والاجتماعي تُعد وسائل هذا الطريق ولوازمه للوصول إلى المقصد الإنساني. وبناءً عليه، يكون كل واحد منها بذاته مقصدًا وهدفًا قريبًا ينبغي تحقيقه للوصول إلى الغاية النهائية. فالذي يريد السفر إلى مدينة بعيدة، فإن الأماكن التي تقع في مسيره، وكذلك إعداد اللوازم ومتطلبات السفر، هي بمثابة الأهداف والمقاصد القريبة التي ينبغي الوصول إليها كمقدمة نحو الهدف النهائي والأساسي. ففي الوقت نفسه الذي تعتبر فيه تلك المقدمات وسيلة للوصول، هي أيضًا غاية ونتيجة لتحقيق مقدمات أخرى. وما أريد أن أصل إليه من هذا الكلام، هو أن الوصول إلى كل واحد من هذه الأهداف القريبة يتطلب شرطًا أساسيًا أيضًا، وهو الصبر الذي يعد كالحربة الحادة القوية التي تمزق كل ما يمنع من الوصول إلى المطلوب. وكما إنّ على طريق الهدف النهائي توجد موانع كثيرة، كذلك ثمة موانع عدّة (داخلية وخارجية) تقف عائقًا أمام الأهداف القريبة وتشكل العقبة المواجهة لتطبيق كل واحد من التكاليف والوظائف الإسلامية.

ومن جملة العوامل المؤدية إلى الركود والخمود في ما ينبع من نفس الإنسان، الكسل وروحية القيام بما هو سهل فقط، وحب النفس والغرور، والحرص وحب الرئاسة والجاه، والتكاثر بالأموال والشهوات وغيرها من الصفات والخصال الخسيسة. ومما ينبع من العوامل الخارجية فالأجواء والبيئة المعوّقة وغير المناسبة والمشاكل وتبعات بعض الأنظمة الاجتماعية الحاكمة. فكل واحدة من هذه العقبات تؤثّر في منع الإنسان من أداء التكاليف الإلهية البناءة، سواء في ذلك التكاليف الفردية كبعض العبادات أو التكاليف الاجتماعية كضرورة السعي لإعلاء كلمة الحق. إن ما يبطل تأثير العوامل

السلبية، ويضمن القيام بالتكاليف الإلهية كلّها واستمرار السير على الطريق الصحيح، هو المقاومة الإنسانية، أو مواجهة الإنسان للموانع المذكورة. هذه المقاومة أو المواجهة هي التي تعني الصبر.

موقع الصبر وأهميته في الروايات

عند الرجوع إلى بعض الأحاديث التي تدور حول الصبر نجدها تحكي وتدل على أهمية الصبر في الإسلام والشرائع الإلهية كافة، حيث يمكننا أن نلخص التعبير عن هذه الأهمية بهذه الجملة وهي أنه كان وصية جميع الأنبياء والأولياء والقادة الحقيقيين لأتباعهم وخلفائهم وكل من يسير على دربهم.

إذا أخذنا بالاعتبار حالة الأب الرحيم والمعلم الشفيق الذي أمضى عمره في السعي والجهاد متحملًا الآلام كلّها في سبيل تحقيق الهدف الذي يصبو إليه، نرى أنّه في اللحظة التي يودع فيها هذه الحياة الدنيا، وعندما تصبح يده عاجزة عن متابعة العمل والسعي وبذل الجهد للوصول إلى الهدف الذي صرف عمره من أجله، فإنه يعهد إلى وارثه لأجل المضي به وإكمال المسير نحوه ويوصيه بما يمكّنه من بلوغ ذلك المقصد الأسمى.

فما هي هذه الوصية الأخيرة الذي ينطق بها إلى وارثه الذي أوكل إليه أمر هذه المهمة الخطرة؟

إنه لن يقول له إلا ما هو عصارة تجاربه كافة، وسيقدم له ثمرة سعيه العلمي والعملي، ساعيًا لتبيين ذلك في جملة تختصر المطلوب، ضمن وصية تختزن بداخلها المعارف والإدراكات القيّمة كلها لتتحول إلى هاد ومرشد دائم لذلك التلميذ الوارث، وكأن النقطة النهائية في حياة الأول تصبح نقطة بداية تكامل وارتقاء للتالي.

بعد هذه المقدمة نرى أن آخر وصية للأنبياء والأولياء والشهداء

والصالحين وبناة المجتمع الإلهي السامي وآخر هدية فكرية قدموها لخلفائهم هي الوصية بالصبر.

وننتقل الآن إلى محطة نتوقف فيها عند حديثين مرويين عن أهل البيت (ع) في موضوع الصبر.

الحديث الأول عن أبي حمزة الثمالي قال: قال أبو جعفر (ع): «لمّا حضرت الوفاة أبي عليًّا بن الحسين ضمّني إلى صدره وقال: يا بني، أوصيك بما أوصاني به أبي حين حضرته الوفاة -وبما ذكر أنّ أباه أوصاه- يا بني، اصبر على الحق وإن كان مرًّا».

وفي ما يتعلق براوي الحديث فهو أبو حمزة الثمالي من خواص الأتباع الخلّص لأهل البيت (ع)، وكان من العناصر الأساسية في جبهة الدفاع عن التشيع. لذا ما نقله عن الإمام الباقر (ع) صحيح معتبر.

لقد خلَفَ الإمام الباقر (ع) أباه الإمام السجاد (ع) حاملًا أمانة الحفاظ على ميراثه ومتابعة طريقه ومشروعه. وكان وجوده (ع) استمرارًا لوجود أبيه (ع) الذي كان بدوره استمرارًا لوجود الإمام الحسين بن علي (ع).

فكل واحد من أفراد سلسلة الإمامة كان يمثّل استمرار مشروع السابق له، وكانوا جميعًا استمرارًا لوجود النبي الأكرم (ص). لقد كانوا جميعًا نورًا واحدًا ونهجًا واحدًا يرمون تحقيق هدف واحد.

وإذا عدنا إلى الحديث نجد من عبارة «يا بني، أوصيك بما أوصاني به أبي حين حضرته الوفاة» أن المشار إليه هو الإمام الحسين (ع) الذي نعلم جميعًا أين كان وبأي حالة، حين حضرته الوفاة.

ففي تلك الأجواء الشديدة ليوم عاشوراء ووسط بحر الآلام والمصائب وفي هذه الظروف الدموية التي خيمت على كربلاء، والأعداء يحاصرون معسكر الإمام الحسين (ع)، نجده يستفيد من فرصة صغيرة قبل أن يحمل حملته الأخيرة على معسكر الأعداء، فيرجع من ساحة القتال إلى معسكره

ويعقد لقاءً قصيرًا مع أفراد أسرته الذين من المفترض أن يواصلوا ثورته ويتابعوا نهضته، ويتحدث مع ولده وخليفته علي بن الحسين (ع) لمدة قصيرة، لكنّها مهمة جدًّا ومليئة بالفائدة، وهذا ما يُعبّر الناس عنه بالوداع الأخير. والإمام ـكما ينبغي أن نعلمـ معصوم لا يقع تحت تأثير العواطف إلى درجة أن يضيّع هذه الفرصة الأخيرة من حياته بكلام غير مهم مقتصرًا في وصيته على المسائل الشخصية أو العاطفية. فهذا لا ينسجم مع الوصايا التي وردتنا من الأئمة العظام (ع) ولا يشبهها!!

والإمام المعصوم (ع) يعلم أنّ في هذه الساعات الحساسة الباقية من عمره، ينبغي أن يودع هذه الأمانة التي سعى جاهدًا من بداية إمامته لحفظها، متحملًا الآلام والمصائب العظمى كلّها، كما فعل مؤسس الثورة الإسلامية رسول الله (ص) وأمير المؤمنين (ع) والإمام الحسن (ع) من قبله. ولهذا، عليه أن يعهد بهذا الحمل إلى شخص يأتي من بعده ذي قوة متين ثابت القدم ليخلفه. فنراه يأتي إليه ليوصيه بأهم وصية، تساعده على حمل وحفظ هذه الأمانة. ماذا كانت تلك الوصية المهمة والنفيسة؟

نجد الإمام عليًّا بن الحسين (ع) ـالذي وإن لم تكن حالة شهادته كحال شهادة أبيه الحسين (ع)، إلّا أنّه كان يعيش في ظروف مشابهةـ يكشف النقاب عن تلك الوصية التي أوصاه بها أبوه (ع) ويعيدها على مسامع ولده الإمام الباقر (ع) كوصية أخيرة له. ويذكر ضمن ذلك أن هذه الوصية قد نقلها أبوه (ع) عن أبيه أمير المؤمنين (ع). هذه الوصية التي انتقلت عبر السلسلة الطاهرة للإمامة، وكان كلّ إمام يوصي بها الإمام الذي بعده، هي الصبر: «يا بني، اصبر على الحق وإن كان مرًّا».

إنها تطلب منه أن لا يتردد أثناء سلوك طريق الحق، ولا يعير اهتمامًا للموانع والعقبات. وإذا تم تشخيص العمل المطلوب في هذا الطريق فلا يرفع يده عنه، طالبة منه التحمّل والاستمرار. ومن الواضح في ساحة المواجهة بين الحق والباطل أنّه لا وجود للراحة واللذة والعيش الهنيء،

وإنّما المحن والبلاءات والمصاعب «وإن كان مُرًّا». هذه هي الوصية التي انتقلت من إمام إلى آخر. وشاهدنا كيف كان الأئمة (ع) يعملون بها ثابتين عليها حتى آخر لحظات حياتهم، متقبّلين العواقب كلّها التي تحملها إليهم، وكانوا حقًّا مصداقًا بارزًا لهذا البيت الشعري الجميل:

سأصبر حتى يعلم الصبر أنني صبرت على شيء أمرّ من الصبر

وإذ تبيّن لنا من ما ذكرناه كلّه في الحديث الأول، أهمّية الصبر وموقعه في التعاليم الإلهية كجوهر نفيس وميراث غال طبّقه الأئمة (ع) طوال حياتهم، ننتقل إلى الحديث الثاني المروي عن أهل البيت (ع) وقد ورد في كتاب فقه الرضا (ع) هكذا: «نروي أنّ في وصايا الأنبياء صلوات الله عليهم اصبروا على الحق وإن كان مرًّا».

وهنا يبدأ الإمام حديثه بقوله: «نروي»، وهذا يدل على أنّه ميراث نُقل لأهل البيت (ع)، وهم قد سمعوه من آبائهم وأسلافهم، وهم ينقلونه بدورهم ويوصون به غيرهم. وجملة «أنّ في وصايا الأنبياء» تعني أنّ وصية الأنبياء (ع) لورثتهم وأتباعهم وحملة أمانتهم وإلى تلاميذ مدرسة الوحي هو هذا الدرس: «اصبروا على الحق وإن كان مُرًّا». وهي عين الجملة التي نقلها أتباع الأئمة المعصومين (ع) دون زيادة أو نقصان. ولعل هذه الجملة هي أقصر ما دل على أهمية الصبر، وفي الوقت نفسه لها مغزى ودلالة كبيرين تفوق غيرها.

وبعد هذا الاستعراض لأهمّية الصبر، ننتقل للتعرّف إلى موقع هذه الخصلة النفسية ودورها داخل مجموع المعارف الدينية بحيث إنها استحوذت على هذا القدر من الاهتمام عند أولياء هذا الدين وأئمته.

موقع الصبر داخل التعاليم الإسلامية

قبل الدخول مباشرة في الحديث عن موقع هذا المفهوم، أريد أن أبيّن المقصود من «الموقع» داخل المفاهيم والتعاليم الدينية.

أول شيء هو أنّ الدين يمثل مجموعة المعارف والأحكام الحقوقية والأخلاقية. وهو يقوم على أسس فكرية يعبّر عنها بالرؤية الكونية التي يحملها عن العالم والإنسان. كذلك يتضمّن الأصول العملية التي تنبع من تلك الرؤية، وتبيّن طريقة تعامل الإنسان وسلوكه (الأيديولوجية العملية). ثم يحدّد العلاقات الضرورية للإنسان، أي علاقته بالله وبنفسه وبغيره من البشر، وبالموجودات الأخرى في إطار تلك الأصول العملية، ويتضمّن وفق ذلك، مجموعة من الأوامر والتعاليم الأخلاقية التي تؤدّي إلى التكامل الواقعي على أساس السعي والجدّ، وذلك للنجاح في المجالات المختلفة للحياة الإنسانية المحتاجة في مسيرتها التكاملية إلى مثل هذه الأوامر والتعاليم. ولا شكّ في أنّه في مثل هذا المذهب الاجتماعي توجد مسائل فردية، أي ما يرتبط بشكل مباشر بمصالح الفرد الشخصية، وقضايا اجتماعية ترتبط بالجماعة البشرية وجماعة المسلمين.

وإذا رجعنا إلى نقطة البحث الأساسية، نسأل: ما هو دور الصبر وأثره ضمن هذه المجموعة من المعارف والمقررات التي تشكل الدين؟ وبعبارة أخرى: ما هو دور الصبر في تكوين الإنسان الذي آمن بالدين، بمعنى ما يجب الاعتقاد فيه من أصول وعقائد، والتزام بمقرراته وتعاليمه في العمل، وامتلاك الخصائص الأخلاقية التي دعا إليها هذا الدين؟

في الأشكال الهندسية ـ مثلًا ـ نجد أن للأضلاع والزوايا والانحرافات تأثيرًا أساسيًّا في الشكل والتكوين. فما هو موقع الصبر وتأثيره في الشكل الهندسي للإيمان. وكمثال نقدّمه، إذا أخذنا حافلة نقل الركّاب التي صنعت لهذا الغرض، فهذه الحافلة إنّما تقطع المسافات الطويلة وتوصل الركّاب مع حوائجهم إلى المكان المطلوب بأمان؛ لأنّ فيها وسيلة أساسية وهي المحرك. وهذا المحرك يحصل على قوة الدفع من خلال الوقود. فإذا جئنا إلى الصبر، يمكننا أن نعتبره محركًا لطائرة التكامل التي هي في موضعنا الدين الإلهي، أو الوقود الذي يدفع هذا المحرك.

فلو لم يكن الصبر موجودًا، لم يكن بالإمكان فهم منطق الدين الحق والسامي، ولما حازت معارفه التي تمثّل أرقى المعارف الإنسانية في العالم على موقعها هذا. كما إنّه من دون الصبر، لن يبقى الأمل وانتظار ذلك اليوم الذي ينتصر فيه هذا الدين، ولفقد المؤمنون به الثبات والقوة اللازمة. ولتوقف العمل بالتعاليم الدينية التي لا تريدها الغرائز البشرية الطاغية. وإذا فُقد الصبر يصبح الحديث عن الجهاد في سبيل الله وإعلاء كلمة الدين كلامًا لا معنى له. وهذا الاجتماع العالمي الذي هو الحج حيث يلتقي الناس من الأماكن البعيدة، فإنّه سيتحول إلى مكان ساكن وخال. والحناجر المناجية في ظلمات الليالي ستخمد، وتفقد ساحة جهاد النفس بريقها وتنكمش عروق الحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي حيث يبتعد الناس عن الإنفاق في سبيل الله. فلولا وجود الصبر، لكانت القيم العملية والأخلاقية كلّها للإسلام، كالتقوى، والأمانة، والصدق، والورع، تودع في عالم النسيان. وخلاصة ما نريد ذكره أنه بدون شيء اسمه الصبر في الثقافة الإسلامية لبقي كل شخص بعيدًا عن الإنسانية والدين اللذين يتطلبان السعي والعمل وبذل الجهد، وهي أمور لا تتحقق من دون شرط أساسي، هو الصبر. فالدين هو العمل، والعمل بالصبر. وإن ما ينفخ في تلك التعاليم والمقررات الدينية الروح والقوة ويجعل قطارها يتحرّك إنما هو الصبر.

وبالبيان الذي تقدّم، نستطيع أن نفهم مغزى هذا الإلهام الإلهي ومفاده الذي وصلنا عبر الأئمة المعصومين (ع) -باختلاف يسير في بعض الألفاظ من راوٍ إلى آخر- «الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد». فالرأس له خصوصية بالنسبة إلى الجسد في أنّه أساس الحياة وعمادها، ومن دونه لا يبقى أيّ معنى للجسد؛ بينما إذا فقد الجسد أيّ عضو آخر من أعضائه الظاهرية كاليد والرجل و... فإنّه يبقى حيًّا. لكن الرأس الذي هو مركز القيادة والأوامر للأعصاب إذا فُقد وأُصيب بشلل تُصاب أعضاء البدن الأخرى كلّها بالشلل. ومن الممكن أن تبقى هذه الأعضاء حيّة ولكن لن تقدر على القيام بأيّ عمل أو تأثير. وعندها لن يكون ثمة فارق بين حياتها وموتها. نحن نرى

الأهميّة الكبرى للأدوار التي تؤديها الأعضاء كالعين اليد والرجل.. وهذا ما نلمسه بشكل واضح، ولكن ذلك كلّه إنّما هو بفضل وجود الرأس.. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الصبر.

فعندما يُفقد الصبر، لن يبقى التوحيد ثابتًا، وكذلك النبوة وبعثة الأنبياء، فإنها لن تُحقق ما تصبو إليه، ولن تتمكن من تأسيس المجتمع الإلهي الإسلامي وبنائه، واستعادة حقوق المستضعفين؛ بل إنّ الصلاة والصيام وسائر العبادات ستفقد الأساس والقاعدة التي تحتاجها. وعليه، نجد أنّ الصبر يهب تلك الاعتقادات والغايات الدينية والإنسانية روح التحقق. ولو لم يثبت النبي (ص) في بداية البعثة على القول الحق، ولو لم يقف ثابتًا في مواجهة تلك الموانع والصعاب التي وقفت سدًّا أمام الإسلام، فمن المعلوم أن الإسلام لم يكن ليتجاوز أربعة جدران، أي بيت النبي (ص) نفسه. أما شعار «لا إله إلا الله» فكان مصيره الزوال والانحسار.

إن الشيء الذي حفظ الإسلام هو الصبر. ولو لم يصبر أولياء الله وأنبياؤه العظام لم يكن ليصلنا أي شيء عن التوحيد. فالعامل الذي صان النداء الإلهي، وجعل حبل التوحيد متماسكًا وثيقًا، والذي سيحفظه إلى يوم القيامة أيضًا هو صبر حملة رايات هذا الفكر.

فإذا لم تترافق المعتقدات والآمال البشرية مع صبر المعتقدين والمنادين بها، فإنّها لن تتجاوز اللسان، وتزول على أثر تلاطم أمواج حوادث التاريخ. وهكذا يتضح مفهوم «الصَبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد». وقد أشار أمير المؤمنين (ع) إلى ذلك في خطبته القاصعة في تحليله لثورة المستضعفين وانتصارهم على الطغاة، فيقول: «حتى إذا رأى الله جد الصبر منهم على الأذى في محبته، والاحتمال للمكروه من خوفه، جعل لهم من مضائق البلاء فرجًا، فأبدلهم العزّ مكان الذلّ، والأمن مكان الخوف. فصاروا ملوكًا حكمًا، وأئمة أعلامًا، وبلغت الكرامة من الله لهم ما لم تبلغ الآمال إليه بهم».

هذه سنّة تاريخية وخالدة إلى الأبد، على هذا النحو. والصبر سيبقى على هذا الأساس سرّ تحقق المعتقدات الفردية والاجتماعية للدين ورمزها في أهدافه القريبة والبعيدة.

مواطن الصبر

من خلال تفسير الصبر والذي اختصرناه بهذه الجملة القائلة: إنّه المقاومة للعلل والعوامل كلّها المؤدية إلى الشر والفساد والانحطاط، يمكننا أن نمدد دائرة الصبر والمواطن التي تتطلب التحلي والتمسك بها. ومن الواضح في القرآن والأحاديث الشريفة أنّ الصابر المتمسك بالصبر قد وُعد بأجر عظيم في الدنيا والآخرة. ومن جهة أخرى لا شكّ في أنّ الذين يقفون مقابل حمَلة نداء الحق والعدل من الأبطال طليعة جيش الإسلام، والذين يلوثون أنفسهم في طاعة أربابهم النفعيين في ساحة هذه المعركة، والذين يحاربون دعوة الحق من أجل تحصيل المال والزاد والجاه، والذين يصدون عن الحق ويعارضونه انطلاقًا من أهوائهم، إنّ كلّ هؤلاء يشتركون مع الصّابرين على طريق الحق باسم الصبر ولفظه. هؤلاء قد يطلق عليهم لفظ الصابرين، ولكنهم بعيدون البعد كلَّه عن معنى الصبر. لأنّ كفاحهم وتحملّهم، لا يصبّ في طريق تكامل الإنسان؛ بل على العكس من ذلك، إنّهم لا يواجهون الأمور الباعثة على الشر والفساد والانحطاط؛ بل يقفون مقابل تجلّيات التكامل والسمو الإنساني وإشراقاته؛ لذا فهم خارج دائرة مفهوم الصبر بالاصطلاح القرآني والروائي؛ لأنّ ميدان الصبر الواقعي الحقيقي ومواطنه هو ميدان تكامل الإنسان وموطنه.

فهناك، حيث الهدف الحقيقي لخلق الإنسان، والمقصد النهائي للإنسانية، وصيرورة المخلوق عبدًا حقيقيًا لله، وظهور الطاقات والاستعدادات الكامنة من خلال التحرّك والسعي، يتجلى معنى الصبر وموطنه، حيث ينبغي المقاومة والثبات مقابل الدوافع والعوامل المانعة من هذا السعي والتحرّك.

تلك العوامل الذاتية أو الخارجية التي تعرضنا لذكرها، والتي غالبًا ما تترافق في تأثيرها وتكون مصداقًا لمكائد الشيطان. وعندما نريد أن نسلك الجادة الخطرة لأداء التكاليف الشرعية، ونتعرّض للمضايقات والموانع المختلفة، كالموانع السلبية والموانع الإيجابية وغير المباشرة، كما في مثال المتسلِّق السابق، فإنَّه أثناء تسلّقه قد تكون مشاهدة المناظر الخلابة أو رفقة صاحب وغير ذلك سببًا في إلقاء الحمل على الأرض، وتبدّل العزم على الصعود إلى الخمود والإخلاد إلى ذلك المكان الجميل. وأحيانًا أخرى يكون المرض أو الانشغال بمريض أو تذكر أمور محزنة ومؤلمة، باعثًا على فتور العزيمة وعدم مواصلة السير. وهذا الأخير مانع من نوع آخر وهو غير مباشر.

هذه الأنواع الثلاثة من الموانع تقف على طريق تكامل الإنسان. فإذا اعتبرنا أن الواجبات الدينية وسائل هذا المسير، والمحرمات هي حركة انحرافية فيه، وأن الحوادث المرة والمؤلمة في الحياة تؤدّي إلى عدم الاستقرار النفسي وفتور العزيمة، يمكن أن نقسّم الموانع عندئذٍ على هذا النحو:

أ ـ العوامل المانعة التي تؤدّي إلى ترك الواجبات

ب ـ العوامل التي تدفع نحو فعل المحرمات وارتكاب الذنوب.

ج ـ العوامل التي تجلب حالة عدم الاستقرار وعدم الثبات الروحي.

أمّا الصبر، فإنّه يعني المقاومة وعدم الاستسلام في مواجهة هذه العوامل الثلاثة، التي لا شكّ في أنّها تقف وراء الفساد والشر والسقوط. وبهذا التوضيح يمكننا أن ندرك عمق هذا الحديث الذي ينقله أمير المؤمنين (ع) عن رسول الله (ص): «الصبر ثلاثة: صبر عند المصيبة، وصبر على الطاعة، وصبر عن المعصية».

وفي كل مورد من هذه الموارد الثلاثة، عندما تحدث

الأمور والحوادث المؤلمة والمرّة في الحياة، وعندما يطلب من الإنسان القيام بتكليف ما، وعندما يدعوه أمر ما إلى ارتكاب معصية ما، فعندها يأتي دور ظهور قوة الروح وبطولتها. ولكي يتضح معنى هذا المصطلح الإسلامي بشكل كامل نأتي على شرح هذه الأمور الثلاثة كلها:

الصبر على أداء التكليف

أمام كل تكليف أو واجب توجد أنواع مختلفة من المصاعب والموانع. وهذا يعود إلى طبيعة الجهد المطلوب لأداء ذلك الواجب، وإلى روحية طلب الراحة في الإنسان.

فمن الواجبات والتكاليف الفردية الشائعة كالصلاة والصوم وما هو مطلوب كمقدمة لها، إلى الواجبات المالية والإنفاقات والحج والوظائف الاجتماعية المهمة والواجبات التي تتطلب بذل النفس والنفيس وترك زخارف الحياة، هذه الواجبات كلّها لا تنسجم مع طبع البشر، الذي وإن كان طالبًا للرقي والكمال، إلّا أنّه محب للراحة والسهولة.

وهذا الوضع موجود بالنسبة إلى جميع قوانين العالم وأنظمته سواءً أكانت سماوية أم وضعية، صحيحة أم سقيمة.

وفي الأصل، رغم أنّ القانون لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة إلى الإنسان، وعلى هذا الأساس يعترف به، لكنه بشكل عام لا يراه حلوًا ولا يستسيغه. وحتى تلك القوانين الوضعية المتعارفة في العالم، والتي لها نتائج جلية وواضحة من الناحية الإيجابية، والكلّ يعلم عواقب مخالفتها -كقوانين السير- فإنها لا تخرج عن هذه القاعدة التي ذكرناها. ومع أنّ آلاف الحوادث الدامية والمأساوية تقع بسبب التساهل في مخالفة هذه القوانين، وعلى مرأى معظم الناس، لكننا قلما نجد سائقًا لا ينزعج من الوقوف عند الضوء الأحمر أو عندما يجد إشارة تمنعه من اختصار الطريق من خلال المرور في

هذا الشارع. مثل هذا الوضع موجود بالنسبة إلى قوانين الآخرة أيضًا.

فالتكاليف الدينية ـ رغم أنها شُرّعت على أساس الفطرة الأصيلة للإنسان وطبق الحاجات الواقعية له، وهي وسيلة لتكامله ورقيّه ـ عندما تنزل إلى ساحة العمل تُقترن بالصعوبة والمتاعب بغض النظر عن حجمها.

الصلاة ـ مثلًا ـ التي لا تتطلب من الإنسان سوى بضعة دقائق، مضافًا إلى ترك المشاغل الضرورية أو غير الضرورية، وتحصيل المقدّمات الضرورية كاللباس والمكان. هذه الأمور كلّها مخالفة للطبع والميول النفسانية. وفي أثناء الصلاة، فإنّ تحصيل حضور القلب والتوجّه إلى أفعالها وأذكارها، وطرد الخواطر والواردات كلّها وما يشغل عن الله كلّه، وإقفال أبواب الروح على الأفكار الطارئة، هي بمثابة شروط لازمة لكمال الصلاة وتحقق آثارها. وهي لهذا عمل مليء بالمشقة يستلزم قوة ورأسمالٍ كبيرًا.

وإذا جئنا إلى الصوم، نجد أنه يتطلب أيضًا الامتناع عن الأكل والشرب لساعات عدة، مع مجاهدة شهوة الأكل، وعدم الاعتناء بمطالب البطن والفرج، وهذه أعمال صعبة، تحتاج إلى قوة مقاومة وتحمّل.

وعندما تتيبس الشفاه، وتعصر البطن الخالية في يوم صيفي حار، ينبغي امتلاك رأسمال كاف مع إرادة وعزم. وهكذا في الحجّ الذي يتضمّن عناء السفر والبعد عن الأهل والديار والالتحاق بمجموعة من الغرباء وصرف مبالغ من المال. هذه اللوازم كلّها ينبغي أن لا تترافق مع نية الرغبة بالسياحة أو التجارة؛ بل إنّ الهدف يكون «حج بيت الله» فقط. وهذا أمر صعب. وكذلك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله.

ولعلّنا لا نحتاج إلى إيضاح صعوبة هذه الفرائض ومتاعبها. فالعقبات التي تقف في طريقها معلومة للجميع. إنّ إعلان كلمة الحق وإيصالها إلى أهل الباطل، والاستعداد لتحمّل المرارات والآلام كلّها عند مواجهة سلطان البغي الذي يشهر سيفه ويرفع سوطه، والوقوف في وجه الذئاب المفترسة التي يلمع من عيونها بريق السيوف الحادة الذي ينفذ إلى أعماق القلب، إنّ

هذه المقاومة ليست بالأمر السهل سواء بالنسبة إلى أمّة أو فرد؛ بل هي من أشدّ الأعمال وأخطرها. هذا هو حال الواجبات والتكاليف الإسلامية. فهي ملازمة للمحن والمصاعب والآلام، رغم أنّها بحدّ ذاتها تتضمن المواد اللازمة والأكثر فائدة وضرورة لصلاح البشرية وسعادتها.

ولا شكّ في أن الأمر سيكون بالنسبة إلى الذين عرفوا الطريق الصحيح والمستقيم لذيذًا، لأنه في سبيل الله ونحو الهدف المقدس والسامي للإنسانية. فبالنسبة إلى هؤلاء تتحول المرارات والآلام كلّها إلى شيء عذب وقابل للتحمّل. فالصلاة نفسها التي ذكرنا فيها تلك الشروط، هي لذيذة وحلوة عند أهل الله الذين تذوقوا حلاوتها واستعذبوها. لهذا نرى الرسول الأكرم (ص) عندما كان يحين موعد الصلاة يقول لبلال المؤذن: «أرحنا يا بلال». وهكذا في الجهاد في سبيل الله، فهو عند أصحاب القلوب القوية كأمير المؤمنين (ع)، يبعث فيهم النشاط والحيوية، ويرونه طريقًا للسعادة والثبات. وفي خطبة له (ع)، في نهج البلاغة يوضح أمير المؤمنين (ع) ملامح تلك الروحية العالية والمدهشة، فيقول:

«ولقد كنّا مع رسول الله (ص) نقتل آباءنا وأبناءنا وإخواننا وأعمامنا، ولا يزيدنا ذلك إلا إيمانًا وتسليمًا ومضيًا على اللقم وصبرًا على مضض الألم».

بعد هذا العرض، نطرح السؤال الآتي وهو: ما الذي يجب فعله لمواجهة هذه المشقات والمصاعب الموجودة عند القيام بالتكاليف الدينية؟ فهل يمكن ترك الصلاة لأنّها صعبة، أو نترك تحصيل حضور القلب ومنع الواردات والخواطر لأنّه أمر صعب! وكذلك في سائر التكاليف من جهاد وحجّ وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر وغيرها من التكاليف الاجتماعية التي تتلازم مع التعب والمشقة، فهل يصح أن نقف مكتوفي الأيدي أمام القلب للأهواء وطلب الراحة والسهولة؟

هنا يأتي جواب الإسلام قائلًا: لا يصح ذلك؛ بل يجب الصبر، الصبر على الطاعة. ويجب علينا أن نواجه تلك الوساوس التي تظهر أثناء الصلاة

وتريد أن تخرج القلب عن حالة الحضور وتنسيه أنّه قائم في محراب العبادة، وعلينا أنّ نصبر على ذلك حتى نوصل الصلاة إلى كمالها وتُحقِّق ثمرتها.

وفي مقابل الأهواء الكثيرة والقوية التي تدفع الإنسان للإفطار أثناء صيام يوم طويل وحار من شهر رمضان، علينا بالصبر والمواجهة. وعندما ندخل إلى ساحة المواجهة مع العدو الذي يكشر عن أنياب العداء يريد أن يجرعنا كأس الموت الأحمر يجب أن نسارع، ونبتعد عن كلّ ما يذكرنا بملذات الدنيا وحلاوة الحياة والأبناء والأعزاء والمشاغل المادية والمصالح الخاصّة، وكلّ ما من شأنه إحداث التزلزل وضعف الإرادة. يجب علينا أن نبعد هذه العوامل كلها المانعة للاستمرار والتقدم نحو تحقيق الانتصار.

عندما نقول: يجب الصبر، يعني هذا أن لا نسمح بتسلل الخوف إلى قلوبنا جرّاء تهديد الظالم ووعيده الذي يؤدي إفساده وطغيانه إلى فساد الأمّة وانحطاطها؛ بل علينا أن نلقي من على سطح الصبر العالي سطل فضائحه وذلته. عندما نقول يجب الصبر، أي يجب مواجهة إغواء الشيطان الذي يظهر بألف لون ولون لمنعنا من الإنفاق والعطاء، من خلال تذكيرنا بحاجاتنا الخاصة وإشغالنا بمصالحنا وحب التكاثر وجمع الأموال، وبالتالي لمنعنا من أداء وظائفنا المالية (كالخمس والزكاة والصدقة...)، وجعل إضاءة بيوتنا أولى من إشعال شمعة في المسجد.

علينا أن نقاوم، وأن تكون مقاومتنا بكل ما ينبغي علينا القيام به. ففي ساحة القتال يجب الصمود والثبات، وفي ميدان جهاد النفس ينبغي الاستقامة، وفي محل آخر يجب عدم الاعتناء بالفقر ووساوسه. هذه المقاومة هي الصبر. فالصبر ليس الاستسلام وتكبيل الأيدي وأسرها بالأحداث اليومية والغفلة عما يجري.

في حياة الأئمة (ع) نجد أنهم ركّزوا على الصبر على الطاعة. وفي الزيارات التي يزار بها الأئمة (ع) نجد أنّ من جملة الخصال الواردة التي يتم التركيز عليها هي الصبر «صبرتَ، احتسبت...»، نتوجه إلى الإمام قائلين

إنك قد صبرت واحتسبت عند الله، ونهضت في سبيل الله، وحملت الأمانة مع وجود تلك المشقات والمصاعب كلّها وأدّيتها. حقًا، لقد كانت مسؤولية هداية الناس وبيان الحقائق المكتوبة ومواجهة الطغاة ومحاربة الظلم والفساد مسؤولية مليئة بالمصاعب والآلام التي تحتاج إلى صبر ومقاومة.

وباليقين، لو كان صبر الإمام بأن يبقى حزينًا ومغمومًا لِما يرى من الأوضاع السيئة في زمانه، ويحترق قلبه لما يجري على الإسلام والمسلمين، وهو جليس البيت مع تجرع الآلام والغصّات، دون أن يتحرك لأجل القضاء على الفساد وتغيير الأوضاع القائمة وإصلاح المجتمع والنهوض به، لم يكن ليعد ذلك من جملة فضائله ومفاخره؛ لأنّ هذه الأمور يمكن أن تكون في أي شخص، وخصوصًا في الأفراد الضعفاء واللّامسؤولين. إن هذه الفضيلة التي وردت في الزيارات هي خصلة بارزة في حياة الإمام (ع) والتي ينبغي أن تكون بالنسبة إلينا درسًا ملهمًا، بحيث نكرره دائمًا، هي الصبر على وظيفةٍ عَجِز الناس عن حملها وأدائها، هي الصبر على الطاعة وأداء التكليف.

نظرة إلى القرآن

إذا نظرنا إلى عشرات الآيات التي تتحدّث عن الصبر والصابرين، نجد أنّ الصبر على الطاعة يأتي ضمن أقسام الصبر؛ فقوله تعالى مثلًا: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا﴾[1]. في هذه الآية يبيّن لنا اللّه (تعالى) أن الصبر ليس هو إلا المقاومة والثبات في مواجهة العوامل الصعبة والشاقة التي تعترض المجاهد في ساحة الحرب والقتال لثنيه عن الاستمرار.

وهذا المعنى في الآية شديد الوضوح. أما «الصّابرون» الذين أشير إليهم في هذه الآية فهم الذين لا تمنعهم بوارق السيوف وتهديدات الأعداء من القيام بتكاليفهم، كما لا يمنعهم ذكر الأبناء والأحبة والحياة الهانئة والمريحة

(1) سورة الأنفال: الآية 65.

من الجهاد والقتال، ولا تتزلزل أقدامهم في هذه الطاعة. ونأتي إلى آية أخرى حيث يقول تعالى: ﴿ رَبَّنَآ أَفۡرِغۡ عَلَيۡنَا صَبۡرٗا وَثَبِّتۡ أَقۡدَامَنَا وَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾[1].

فذكر فيها تلك الفئة المؤمنة التي تتجه نحو ميدان القتال للقيام بواجبها، وقد أعدّت نفسها وتجهزت لمواجهة ذلك العدو القوي، طالبة من الله تعالى أن يهبها روح الثبات والمقاومة لمواجهة الموانع التي تقف حائلًا أمام الاستمرار، والوصول إلى الثمرة التي هي الانتصار. وثمة آيات عدّة في مجال الصبر على الطاعة يتطلب بحثها تفصيلًا ومجالًا أوسع.

الصبر عن المعصية

في كل إنسان ثمة ميول طبيعية ورغبات تدفعه للقيام بأعمال والامتناع عن أخرى. وهي في الحقيقة سبب للاندفاع وبذل الجهاد في مراحل الحياة الإنسان كافة. وتسمى هذه الميول بالغريزية، التي من مصاديقها وأمثلتها محبة الأبناء وحب المال وطلب القدرة والميول الجنسية وعشرات الميول الأخرى. ولنرى الآن كيف حكم الإسلام على هذه الغرائز الإنسانية؟ وكيف حدد الأطر المناسبة لمواجهتها والتعامل معها؟ فهل يجب القضاء عليها وكبحها من خلال الرياضات الشاقة وبشكل كلي وتام؟! أم أنه لا يوجد أي تقييد، ولا يجب مراعاة أي شرط فيها؛ بل على الإنسان أن يستسلم لها لتأخذه حيث تريد؟!

في الجواب، نقول: إن الإسلام لا يعتبر كلا الأسلوبين علاجًا سليمًا وصحيحًا. فهو لا يغض النظر عن وجود هذه الغرائز البشرية؛ بل يعتبر أنها أمر واقعي لا ينبغي تجاهله، ويعتبرها مفيدة. لكنه من جهة أخرى يسد باب طغيانها وتعديها وانحرافها، وذلك من خلال سلسلة من الإجراءات الفعّالة ووضع حدود واقعية لها.

---

(1) سورة البقرة: الآية 250.

وفي الواقع، نجد أن أصل وجود الغرائز في الإنسان إنما كان وسيلة لاستمرار الحياة، والقيام بمتطلباتها الأساسية، كما إنّ طغيانها في المقابل وانحرافها يؤدي إلى القضاء على هذه الحياة ورقيّها. فإذا جئنا إلى غريزة حب النفس، نرى أنها لو لم تكن موجودة لما استمرت الحياة على الأرض، فبسببها يدافع الإنسان عن نفسه ويدفع عنها المخاطر والمهالك. ولكن طغيان هذه الغريزة وخروجها عن الحد المطلوب يؤديان إلى جعل هذه الحياة سلسلة من المتاعب والمصائب، حتى إن الأمر قد يصل أحيانًا إلى استحالة العيش. وعلى هذا قِسْ جميع الغرائز الأخرى... هنا يأتي دور الصبر عن المعصية، والذي هو أحد الأنواع الثلاثة للصبر. وهو مقاومة نيران هذه الغرائز وطغيانها وانحرافاتها؛ ذلك لأن أساس المعاصي والذنوب هو هذا الطغيان والانحراف.

والإنسان يميل بشكل طبيعي نحو تأمين وسائل الحياة وحاجاتها الأساسية. ولأنها لا تتيسر عادة بدون المال والثروة، نراه يسعى إلى تحصيلها. وهذه إحدى مظاهر الغريزة الإنسانية. والإسلام الذي يمثل المدرسة الإنسانية، والطريق الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان في الحياة، أقر هذه الحاجة. ولكن، لكي يتحقق النظام في المجتمع بشكل صحيح وضعَ مجموعة من المقررات والقوانين لتحصيل هذا الأمر الغريزي (تحصيل المال)، فهو لا يمنع مطلقًا من السعي وبذل الجهد لتأمين حاجات العيش. مع ذلك، توجد موارد عدّة تخرج فيها هذه الغريزة عن حد الاعتدال، فيصبح جمع المال واكتنازه كمرض مزمن يتجذّر في نفس الإنسان، ويصير المال عندها هدفًا عزيزًا بدلًا من كونه وسيلة لتأمين الحاجات الأساسية، ويتحول إلى وسيلة لتحقيق المآرب اللّاإنسانية وسببًا للتفاخر.

وهذا كلّه ممنوع ومرفوض في الرؤية الإسلامية. وهنا، يتدخل الإسلام ليقدم لأتباعه دستور الصبر، أي يأمرهم بالوقوف في وجه هذا الطغيان ومقاومة هذا الانحراف في الغريزة. فعند جموح غريزة حب المال على سبيل المثال، يتجه الإنسان إلى تعاطي الربا والاحتكار، وينجر نحو القيام

بمعاملات أو تصرفات غير لائقة بحقه. والصبر هنا يعني مقاومة العوامل المؤدية إلى هذا الفساد وغيره. وإذا جئنا الآن إلى الميل الطبيعي في الإنسان نحو القدرة، نرى أنه لو فقد هذا الميل فإنه سيقبل بالذل والهوان والحقارة، ونحن على يقين بأن مثل هذا الإنسان منحرف الفطرة وشاذ في طبيعته. لهذا، جاء الإسلام -بالنسبة إلى هذه الموارد- بأسلوب يمكن استعماله والاعتماد عليه لأجل توجيه هذه الفطرة توجيهًا صائبًا. ففي مثل هذا المثال المتعلق بالقدرة، يجوز أن يسعى الإنسان لامتلاكها. وفي بعض الأحيان يصبح هذا السعي أمرًا واجبًا وضروريًا كما في مثل إحقاق الحق وأداء التكاليف الاجتماعية المهمة واستعادة الحقوق المسلوبة، أو عند إجراء الأحكام والحدود الإلهية. في بعض الأحيان يصبح هذا السعي فريضة واجبة على الجميع.

ومن جهة أخرى، سد الإسلام طريق جموح هذه الغريزة، عندما تتحول إلى وسيلة لظلم الآخرين والتسلط عليهم لاقتراف الجنايات، في مثل أجهزة الظلمة والطغيان ومعونتهم. هذا السد والوقوف أمام هذه الميول الجامحة هو الصبر عن المعصية.

وثمة أمثلة أخرى على الغريزة الجنسية وغريزة التعلق بالحياة، وغيرهما مما يعد البحث حوله طريقًا للاطلاع على الكثير من المسائل الفردية والاجتماعية المهمة.

أهمية الصبر عن المعصية

من خلال هذا الإيضاح الموجز، وبالاستلهام من الروايات والتعاليم الإسلامية التي تزخر بالمعارف الاجتماعية يمكننا أن نستكشف الأهمية التي يحظى بها الصبر عن المعصية وطغيان الغرائز. ففي روايات قصيرة عدة وردت كل واحدة منها في وضع خاص بصورة درس بنّاء للمسلمين المجاهدين في عصور الأئمة (ع)، تمّ التأكيد كثيرًا على هذا النوع من الصبر، لعله بسبب أن طي طريق النوع الأول من الصبر (الصبر على

الطاعة) متلازم مع الشوق والرغبة الطبيعية في الإنسان، ذلك الشوق للسعي والتحرك. في حين أن عدم الانحراف وعدم الانصياع للموانع التي تنسجم مع الغرائز الطبيعية والميول الداخلية (أي النوع الثاني من الصبر وهو الصبر عن المعصية)، ليس فاقدًا للرغبة والغريزة الطبيعية فحسب؛ بل يقف في مقابل هذه الرغبات والميول.

فالصبر من النوع الأول، وإن كان من جهة عبارة عن مقاومة لنوع من الميول الطبيعية كحب الراحة وطلب السهولة و... لكنه من جهة أخرى يترافق دائمًا مع نوع آخر من الميول التي تساعده على الصبر، وإن كانت ضعيفة لكنّها طبيعية.

أما النوع الثاني من الصبر فهو متعارض من جميع الجهات مع الميول والرغبات الطبيعية النفسانية. ولهذا تكون المقاومة فيه أصعب، ومن هذه الجهة له الأفضلية. كما إنّنا نرى أنّ الدور المصيري للصبر عن المعصية كان الأبرز في تأثيره على الأحداث الاجتماعية، ويمكن أن يكون هذا الأمر دليلًا إضافيًا لترجيح هذا النوع من الصبر على النوع الأول.

نموذج من التاريخ

وإذا أخذنا نموذجًا مما ذكرناه، نقف عند وجهين معروفين في تاريخ الإسلام لنقارن بينهما. الأول هو الوجه الساطع والجميل، والثاني هو الذي يبعث على النفور والاشمئزاز. كلاهما مرّا في ظروف متشابهة تمامًا. ويكن القول إنهما سلكا طريقين مختلفين بعد أن كانا يسيران معًا على خط واحد، فاختار الأول طريقًا غير الآخر، وصار بسبب هذا الاختيار في عداد أعظم الوجوه الإسلامية وأعزها، أما الثاني فقد دخل باختياره في زمرة المتوحشين الملعونين في التاريخ.

وهذان الشخصان هما الحر بن يزيد الرياحي الذي كان قائدًا لقسم من الجيش الأموي والذي توجه للوقوف بوجه ثورة الإمام الحسين (ع)،

والثاني هو عمر بن سعد الذي قاد الجيش الأموي للقضاء على الإمام (ع). كان الحر في طليعة الذين اعترضوا حركة الثورة الحسينية المتجهة نحو العراق، وكان مع عمر بن سعد على الخط والتوجه نفسيهما، وهدَّدا معًا الثورة بقوة حاكم زمانهما.

كان الإمام الحسين (ع) قد نهض انطلاقًا من تكليفه الإلهي والتعاليم الإسلامية وشعورًا منه بالمسؤولية الكبرى -لتجسيد درس عملي أساسي في الإسلام- من خلال العمل الثوري ضد الحكومة الأموية والنظام الفاسد المنحط المتسلط على المجتمع. ولأن هذا التحرك كان يمثل تهديدًا مباشرًا للنظام الحاكم، وضعت الحكومة قواها وإمكانياتها كلّها لمواجهة هذه الثورة. وكان هذان الرجلان (عمر بن سعد والحر بن يزيد) في عداد هذه القوى التي توجهت نحو إخماد هذه الثورة والقضاء على باعثها الإمام الحسين (ع).

المصادر والمراجع

1 ـ إدريس هاني، **المفارقة والمعانقة**، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2001م.

2 ـ إدغار موران، **ثقافة أوروبا وبربريتها**، دار توبقال للنشر، ط1، ترجمة: محمد الهلالي، المغرب، 2007م.

3 ـ أندريه كونت سبونفيل، **الفلسفة**، ترجمة: علي بو ملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2008م.

4 ـ ب. كروتشه، **فلسفة الفنّ**، ترجمة: سامي الروبي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم والمركز الثقافي العربي، ط1/ بيروت، الدار البيضاء، 2009م.

5 ـ بيير داكو، **المرأة: بحث في سيكولوجيا الأعماق**، ترجمة: وجيه أسعد، مؤسسة الرسالة، ط3، 1991م.

6 ـ جاسم إبراهيم الحياني، **التغلغل الإسرائيلي في إيران وأثره في الأمن الوطني العراقي (1950ـ1967)**، الأوائل للنشر، ط1، دمشق، 2006.

7 ـ جوادي آملي، **جلال المرأة وجلالها**، دار الهادي، ط1، بيروت، 1994م.

8 ـ جورج لايكوف ومارك جونسن، **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار تبقال، ط2، الدار البيضاء.

9 ـ حنا أرندت، **في الثورة**، ترجمة: عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008م.

10 ـ دار الولاية للثقافة والإعلام (إعداد)، **مرجعية الإمام الخامنئي**، قم.

11 ـ رودولف أوتو، **فكرة القدسي**، دار المعارف الحكمية، ط1، بيروت، 2010م.
12 ـ طه حسين، **حديث الأربعاء**، ط12، دار المعارف، مصر، لا تا.
13 ـ طه حسين، **في الشعر الجاهلي**، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2001م.
14 ـ عبّاس نور الدّين (إعداد)، **الجامعة في فكر الإمام الخامنئي**، مركز بقية الله الأعظم(ع)، دار الولاية للثقافة والإعلام، قم، لا تا.
15 ـ علي الخامنئي، «**الأدب الحقيقي**»، كلمة ألقاها أمام مسؤولي القسم الفنّي لمؤسّسة المستضعفين والمعاقين، دار الولاية للثقافة والإعلام، قم، 2 جمادى الأولى 1414هـ.
16 ـ علي الخامنئي، «**الفنّ أداة فاخرة**»، كلمة ألقاها أمام جمع من أساتذة فن الرسم الاسلامي، دار الولاية للثقافة والإعلام، قم، قم، 13 ربيع الأول 1414هـ.
17 ـ علي الخامنئي، **آراء القائد**، دار الهادي، عن منشورات دار الولاية للثقافة والإعلام.
18 ـ علي الخامنئي، **الإصلاحات في رؤية السيد القائد**، دار الولاية للثقافة والإعلام (إعداد)، 18/ 11/ 2008.
19 ـ علي الخامنئي، **الانتفاضة ومؤامرة الاستكبار**، خطابات جمع وترتيب: جمعية المعارف الإسلامية، ديسمبر 2008.
20 ـ علي الخامنئي، **الحوزة العلمية والمسؤوليات الكبرى**، ترجمة وإعداد: دار الولاية للثقافة والإعلام، ط1، 1429.
21 ـ علي الخامنئي، **الحوزة في فكر الإمام الخامنئي**، إعداد: منهج التخطيط والمناهج الدراسية، معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، لا تا.
22 ـ علي الخامنئي، **السيرة والمسيرة**، دار الولاية للثقافة والإعلام، قم.
23 ـ علي الخامنئي، **العدالة هدف الأديان**، منشور4 سبتمبر 2011.
24 ـ علي الخامنئي، **الغزو الثّقافي: المقدّمات والخلفيات التّاريخية**، ترجمة: جواد علي كسّار، دار الولاية للثقافة والإعلام، قم.
25 ـ علي الخامنئي، **الفنّ والأدب في التّصور الإسلامي**، دار الولاية للثقافة

والإعلام، قم.

26 ـ علي الخامنئي، **الفن والفنّان في كلمة الإمام الخامنئي**، موقع نشر وحفظ آثار القائد، دار الولاية للثقافة والإعلام، قم.

27 ـ علي الخامنئي، **الكلمات القصار**، شبكة المعارف الإسلامية.

28 ـ علي الخامنئي، **المرأة: حقوق وحرية وحجاب**، إعداد ونشر مركز الإمام الخميني الثقافي، لا تا.

29 ـ علي الخامنئي، **أمريكا في فكر الإمام الخامنئي**، دار الولاية للثقافة والإعلام، ط2.

30 ـ علي الخامنئي، **انطلاقة المودّة**، جمع: محمد جواد حاج علي أكبري، ترجمة: آل دهر الجزائري، دار الولاية للثقافة والإعلام ط2، 1431هـ.

31 ـ علي الخامنئي، **حكاية البحر**، إعداد: المؤسسة الثقافية (قدر الولاية)، ترجمة: محمد رضا ميرزا جان، مؤسسة النجف الأشرف الثقافية، لا تا.

32 ـ علي الخامنئي، **دور المرأة في الأسرة**، إعداد: مركز الإمام الخميني الثقافي.

33 ـ علي الخامنئي، **ذكريات مشرقة من حياة الإمام الخامنئي**، دار الولاية للثقافة والإعلام.

34 ـ علي الخامنئي، **عطر الشهادة**، الدار الإسلامية، ط1، بيروت، 2001م.

35 ـ علي الخامنئي، **فلسطين**، دار الولاية للثقافة والإعلام، قم.

36 ـ علي الخامنئي، **مكانة المرأة في الإسلام**، دار الولاية للثقافة والإعلام، لاتا.

37 ـ علي الخامنئي، **المرأة: علم وعمل وجهاد**، إعداد ونشر مركز الإمام الخميني الثقافي،لا تا.

38 ـ علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، **الخصال**، تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1403هـ.

39 ـ ليف تولستوي، **ما هو الفنّ؟**، ترجمة: محمد عبدو النجاري، دار الحصاد، ط1، دمشق، 1991م.

40 ـ مالك مصطفى وهبي، **الفقيه والسلطة والأمّة**، الدّار الإسلامية، لبنان،

2000م.

41 ـ مجلّة الشّاهد الأسبوعية، العدد 10، 1982، نقلا عن: المؤسسة الثقافية (قدر الولاية) (إعداد)، **حكاية البحر**، ترجمة: محمد رضا ميرزا جان، مؤسسة النجف الأشرف الثقافية، لا تا.

42 ـ مجموعة مؤلفين، **المرأة وقضاياها**، مقالة رضا متمسك، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ط1، بيروت، 2008م.

43 ـ مجموعة مؤلفين، **ست نظريات حول انتصار الثورة الإسلامية في إيران**، ترجمة: المختار الأسدي، مركز الدراسات الثقافية الدولية لمنظمة العلاقات الثقافية الإسلامية، ط1، 2000م.

44 ـ هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1993م.